ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ

ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ



ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ



ਮਦਾਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕੈਂਪਸ, ਪਟਿਆਲਾ – 147 002

UTTARĀDHUNIKVĀD

by

GURBHAGAT SINGH

Gurbhagat Singh
3092, Urban Estate, Phase II
Patiala - 147 002, Punjab, India
Telephone : 0091-175-282255

First Edition
Price : Rs. 125.00

Publishers :
Madaan Publications
Punjabi University Campus
Patiala - 147 002
Ph. : 0175-283315

Computer Type Set :
Gautam Computers
Gautam Market, Patiala
Ph. : 0175-220139.

ਮੇਰੇ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ

ਸੁਰਗਵਾਸੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਮੱਰੇ ਕਰੀਗਰ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ

In memory of my teacher and a great humanist

the late Professor Murray Krieger

ਅਧਿਆਇ ਕ੍ਰਮ

ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਕੀ ਤ੍ਰੇੜ ਪਾਈ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ, ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਤਾ ਉਤੇ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਕੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਸ ਹੈ ਪਾਠਕ ਇਯ ਜਤਨ ਨੂੰ ਲਾਭਵੰਦ ਸਮਝਣਗੇ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅਧਿਆਇ 2 ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਦੇ ਦੋਮਾਸਕ ਪੱਤਰ *ਸਮਦਰਸ਼ੀ* ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਇ 2, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੈਕਚਰ ਦੇਣ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਧਿਆਇ 14, ਬਰਾਜ਼ੀਲੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ ਫੌਰ ਮੌਡਰਨ ਲੈਂਗੁਏਜਜ਼ ਐਂਡ ਲਿਟਰੇਚਰਜ਼ ਦੀ 19ਵੀਂ ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਕੁੰਜੀਵਤ ਭਾਸ਼ਣ ਸੀ। ਯੂਨੀਵਸਿਟੀ ਔਫ਼ ਬਰਾਜ਼ੀਲੀਆ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੈਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ। ਬਾਕੀ ਸਭ ਅਧਿਆਇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ।

ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

ਪਟਿਆਲਾ
ਨਵੰਬਰ 1, 2000

ਅਧਿਆਇ 1

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ: ਇੱਕ ਭੂਮਿਕਾ

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕਈ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ। *ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ: ਇੱਕ ਰੀਡਰ* (ਪੋਸਟਮੋਡਰਨਿਜ਼ਮ ਏ ਰੀਡਰ) ਦਾ ਸੰਪਾਦਕ ਟੌਮਸ ਡੌਚਰਟੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਟੌਇਨਬੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੋ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧਾਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ 1918-1939 ਵਿੱਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਠਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਚੱਲੀ ਫਰੈਂਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਮੱਤਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਪੱਛਮੀ "ਗਿਆਨਕਰਣ" ਜਾਂ ਐਨਲਾਈਟਨਮੈਂਟ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਰੂਪਵਤ ਹੋਇਆ। ਗਿਆਨਕਰਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਵਿਗਸਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸੰਚਾਲਕ ਵੌਲਟੇਅਰ, ਦਿਦੇਰੋ, ਕੰਨਸੋਰਸੈਤ, ਹੋਲਬਾਹਖ਼, ਬੇਕਾਕਾਰੀਆ ਆਦਿ ਹੋਏ। ਪਿੱਛੋਂ ਜਰਮਨੀ ਵਿੱਚ ਕਾਂਟ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਗਿਆਨਕਾਰਣੀਆਂ ਦੇ ਉਪਯੋਗਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਨਿਊਟਨ ਦੇ *ਪ੍ਰਿੰਸੀਪੀਆ* (1687) ਵਿੱਚ ਸਿਖ਼ਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਜੋਹਨ ਲੌਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ।

ਗਿਆਨਕਰਣ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਮੁੱਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ। ਪਹਿਲਾ ਵਿਵੇਕ (ਰੀਜ਼ਨ) ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ : ਦੂਜਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਚੰਗਿਆਈ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨਣਾ; ਅਤੇ ਤੀਜਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਦਿਆਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਆਲੋਚਨਾ ਹੋਰਕਹਾਈਮਰ ਅਤੇ ਐਡੋਰਨੋ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਔਫ ਐਨਲਾਈਟਨਮੈਂਟ* ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਜਰਮਨ ਮੂਲ 1944 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ 1972 ਵਿੱਚ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਕੈਲੀਫੋਰਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਦੇਸ ਨਿਵਾਸ ਦੌਰਾਨ ਲਿਖੀ। ਇਸ ਲਈ ਪੁਸਤਕ ਉੱਤੇ ਹਿਟਲਰ ਨੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਅਮਿੱਟ ਛਾਪ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨਕਰਣ ਇੱਕ ਮਿੱਥ ਹੈ। ਮਿੱਥ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸੋਚ ਖ਼ੁਦ ਮਿੱਥ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੋਚ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਘਟਨਾ ਉਸੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲਖਸ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਚਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਉਪਜਦੀ ਦਿਖਾਈ ਜਾ ਸਕੇ। ਜੋ ਅੰਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਭਰਮ ਹੈ। ਹੋਰਕਹਾਈਮਰ ਅਤੇ ਐਡੋਰਨੋ ਇਸ ਲਈ, ਗਿਆਨਕਰਣ ਨੂੰ "ਅਧਿਕੇਂਦਰਵਾਦੀ" (ਟੋਟੈਲੀਟੇਰੀਅਨ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ

ਸੋਚ, ਪਰਮੇਨਾਈਡਜ਼ ਦੇ ਏਕਾਰਥੀ "ਅਸਤਿਤਵ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਹੋਮਰ ਦੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਓਡੀਸੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨਾਲ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੱਛਮੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨ ਲਹਿਰ ਵਜੋਂ ਆਰੰਭ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਪਿੱਛੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਸ੍ਰੋਤ ਗਿਆਨਕਰਣ ਚਿੰਤਨ ਹੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਲਖਸ਼, ਪਰਕਿਰਤੀ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਉਨੰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਇੱਛਾ, ਇੱਕ ਰੇਖਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮੰਤਵਬੱਧ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼, ਗਿਆਨਕਰਣ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣਾ, ਜੋ ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬਲ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਣ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਇੱਕ-ਮੁਖੀ ਲਖਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਤਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਿਹਾਰਵਾਦ (ਸੈਕੂਲਰਜ਼ਮ) ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਦੇ ਧਰਮ, ਮਿੱਥ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਆਤਮ (ਸਬਜੈਕਟ) ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕੀਤਾ ਜੋ ਸੰਗਠਿਤ, ਇੱਕਾਰਥੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਸੀ। ਗਿਆਨਕਰਣ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਸਾਂਝੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵੱਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਹੈਬਰਮਾਸ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਵਿਵੇਕ ਉੱਤੇ ਸਖ਼ਤ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਜਨਮ* ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਐਪੋਲੋ-ਸੋਚ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜੋ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹੈ ਪਰ ਵਖਰੇਵੇਂ ਵਿੱਚ ਅਸਵਸਥ ਜਾਂ ਪੈਥੋਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ "ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ" ਪੱਖ ਨੂੰ "ਕਾਤਲਾਨਾ ਨਿਯਮ"। ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜ ਕਰ ਚੁੱਕਿਆ ਐਪੋਲੋ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਜੋਗ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇੱਕ ਪਾਸੜਾ "ਸੱਚ" ਰਚਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਲਕ-ਗੁਲਾਮ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੋਚ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਨੀਟਸ਼ੇ ਕਲਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਰ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਹੀ ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੀ ਐਪੋਲੋ ਦੇ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਸੱਚ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ, ਐਪੋਲੋ ਰਹਿਤ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਡਾਇਉਨੀਸੀ ਕਲਾ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਡਾਇਰੀਆਂ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਮਨੋਬਲ ਜਾਂ *ਵਿੱਲ ਟੂ ਪਾਵਰ* ਦੇ ਨਾਂ ਥੱਲੇ ਛਪੀਆਂ ਹਨ, ਵਿੱਚ ਕਲਾਕਾਰ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਬਣਾ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਰੱਕਤ ਬੁੱਧੀਵਾਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਨਤੀਜਿਆਂ ਬਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਕੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਮੋਢੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਾਇਡਿਗਰ ਨੂੰ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੱਛਮੀ ਵਿਵੇਕ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਨੂੰ, ਹੈਬਰਮਾਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਧਿਕੇਂਦਰੀਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਹੋਈ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਗੁਲਾਮੀ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਉਹ ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਾਂਗ ਕਲਾ ਦੀ ਥਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਲਈ ਅੰਤਰ-

ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਪਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਫੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਹਾਇਡਿਗਰ ਨੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਤਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦੀ ਨਤੀਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ "ਪਵਿੱਤਰ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਾਂਗ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਜਾਂ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਉੱਤੇ ਲੋੜੀਂਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਵਾਦ ਵਿੱਚ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੀ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਸੰਕਲਪ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਕਾਲ* ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ। ਉਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਕਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪਾਰਗਾਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪੁਨਰ ਰੂਪਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ ਹੈ: ਨਿਵਾਸ, ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਜਰਮਨ ਸ਼ਬਦ ਹੈ "ਬੈਹਟਐਨ" ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ "ਡਵੈਲਿੰਗ"। ਹਾਇਡਿਗਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਵਸਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਪਸਥਿਤੀ ਆਪਣੇ ਨਿਵਾਸ ਜਾਂ ਸਥਾਨਕ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਚਾਰਮੁਖੀ ਚੇਤਨਤਾ ਹੈ: ਮੌਤ, ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਬਾਰੇ। ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਤਕੜੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ, ਉਹ ਹਨ: ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਤਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਏਕਾਰਥਿਕ ਵਿਸ਼ਵ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ "ਅਧਿਕੇਂਦਰਵਾਦੀ" ਅਤੇ ਫਾਸ਼ੀ ਏਕਤਾ ਸਨ। ਪਿੱਛੋਂ ਹੋਰਕਹਾਈਮਰ ਅਤੇ ਐਡੋਰਨੋ ਨੇ ਇਸੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਤਕੜੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕੀਤੀ।

ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਲੇਖਕ ਬਾਤੱਈ ਦੂਜਾ ਲੇਖਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ 1927 ਤੋਂ 1939 ਤੱਕ ਲਿਖੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ *ਵੀਯਨਜ਼ ਔਫ ਐਕਸੈਸ* (ਸੰਪਾਦਕ:ਐਲਨ ਸਟੋਇਕਲ) ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਤਮ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਇੱਕਾਰਥੀ ਜਾਂ ਸੰਗਠਿਤ ਨਹੀਂ। ਬਾਤੱਈ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਨਿਰਸਿਰ ਪੁਸ਼ਤਵ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਬ ਇੱਕ ਸੂਰ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਉਲਟ ਬਹੁਪੱਖੀ ਪਸ਼ੂਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਂਦਰੇ ਬ੍ਰੇਤੋਂਨ ਦੇ ਪਰਵਾਸਤਵਵਾਦ ਦਾ ਉਸ ਨੇ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਤਪਾਦਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਾਰਕੀਟ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਬਾਤੱਈ ਨੇ ਮਾਰਸ਼ਲ ਮੌਸ ਦੇ "ਗਿਫਟ" ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ "ਮਾਣ" ਅਤੇ "ਖ਼ਰਚ" ਕਰਨ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੌਸ ਨੈ ਪੌਲੀਨੀਸ਼ੀਅਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪੁਰਾਣੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਨੀਟਸ਼ੇ, ਹਾਇਡਿਗਰ, ਬਾਤੱਈ, ਹੋਰਕਹਾਈਮਰ ਅਤੇ ਐਡੋਰਨੋ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਲਈ ਦੋ ਮੁੱਦੇ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਏ: ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਤਮ, ਅਤੇ ਇੱਕਾਰਥਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਧਿਕੇਂਦਰਵਾਦ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮੁੱਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ ਯਾਕ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਸਪੀਚ ਐਂਡ ਫੈਨੋਮੈਨਾ* (ਫਰੈਂਚ 1967, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ 1967) ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਿਬੰਧ "ਡਿਫਰਾਂਸ" ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕਾਰਥੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਾਲ ਦੀ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆਂ ਜਾਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ

ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਆਤਮਾ ਹੀ ਇੱਕਾਰਥਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਰਚੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸੰਗਠਨ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਗਠਨ, ਇਸ ਲਈ, ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਅੰਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਅਣਸੰਗਠਨੀ ਨੂੰ ਬਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੜੇ ਗੁੱਝੇ ਅਤੇ ਸੰਜਮੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸੀ ਅਤੇ ਫਰਾਇਡੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਗਠਨ ਬਾਰੇ ਇਹ ਅਣਇੱਕਾਰਥਿਕ ਧਾਰਨਾ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਦਰਸ਼ਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਾਜ, ਕੌਮ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਰੇ ਪੁਨਰ-ਸੋਚ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ। ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਲਾਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਐਕਰਿ(ਤਸ)* (ਫਰੈਂਚ 1966, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ 1977) ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਾਰੇ ਲੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਆਤਮ ਨਿੱਜ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਬੰਦ ਇਕਾਈ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ''ਪਰ'' ਦੀ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਨੇ ਮੈਟੋਨਿਮੀ ਅਤੇ ਮੈਟਾਫਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਤਮ-ਪਰ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ।

ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਤਮ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰਚੇ ਐਪੋਲੋਨਿਕ ਇੱਕਾਰਥਿਕਤਾ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਢਾਹ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਲਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਪਿਅਰ ਬੋਰਦੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਆਊਟਲਾਈਨ ਔਫ ਏ ਥਿਊਰੀ ਔਫ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ* (ਫਰੈਂਚ 1972, ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ 1977) ਰਾਹੀਂ, ਜੋ ਕੈਬਾਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਖੋਜ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਅਜਿਹੇ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨਾਲ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਾਲਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਰਚਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਹੰਢਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਬੋਰਦੇ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ "ਹੈਬਿਟਸ" ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਦੇਣ ਨਾਲ ਬੋਰਦੇ ਨੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕਾਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਲਥੂਜ਼ਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਤਮ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਬਾਇਨੈਰਿਕ ਆਤਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨਕਰਣੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗੇ।

ਅਮਰੀਕਨ ਮਾਨਵ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਲਿੱਫਰਡ ਗਿਅਰਟਜ਼ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ 1973 ਅਤੇ 1983 ਵਿੱਚ ਛਪੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦ *ਇੰਟਰਪਰਿਟੇਸ਼ਨ ਔਫ ਕਲਚਰਜ਼* ਅਤੇ *ਲੋਕਲ ਨੌਲਿਜ* ਰਾਹੀਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ; ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਕਿ (ਐਥਨੋਗ੍ਰਾਫਿਕ) ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਸਥਾਨਕ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਛਾੜਾਂ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਹਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਅੰਤਰ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਲੱਖਣਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨੇ ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਤੇ ਹੈਲੇਨ ਸਿੱਖੂ ਦੇ ਨਾਰੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਬਾਇਉਰਿਦਮਾਂ ਨੂੰ, ਇਸਤਰੀ-ਰਚਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕੁਝ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਆਧਾਰਿਤ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਫੇਬੀਆਨ ਅਤੇ ਐਡਵਰਡ ਸੱਯਦ ਵਰਗੇ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਦੱਸਣ ਵਿੱਚ

ਨਿਭਾਈ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੈਰਿਸ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਬੋਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨਕਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਥਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕਾਰਥਿਕ ਆਤਮ ਨਿਰਤੇਜ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਾਜਦਾ ਹੈ, "ਨਿਰਮੂਲ ਅਨੁਰੂਪ" ਅਤੇ "ਅਨੁਰੂਪਕਰਣ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। 1981 ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਛਪੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਉੱਤਰਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ "ਨਿਰਮੂਲ ਅਨੁਰੂਪਾਂ" ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਨ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਨਿਰਮੂਲ ਉਤਾਰੇ ਜਾਂ "ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ" ਸਜੀਵਿਤ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕ ਅਨਾਤਮ (ਔਬਜਟ) ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉੱਤਰਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤਾਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨੂੰ ਬਲਵੰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾ ਕਿ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਖਰੀਦੋ-ਫਰੋਖਤ ਵਧਾਈ ਜਾ ਸਕੇ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਮੂਲ ਉਤਾਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਚੱਲਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਸੰਚਾਲਨ ਕੋਈ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਰਕਹਾਈਮਰ ਅਤੇ ਐਡੋਰਨੋ ਦੇ ਕਹਿਣ ਵਾਂਗ ਉਹ ਆਤਮ "ਮਿੱਥ" ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਛੋਂ ਗਿਆਨਕਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ, ਤਰਕ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ, ਪੁਨਰ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹਮਲਾ ਲਿਓਤਾਰ(ਦ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਪੁਸਤਕ ਦ ਪੋਸਟਮੌਡਰਨ ਕੰਡੀਸ਼ਨ: ਜੋ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1979 ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ 1984 ਵਿੱਚ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਨਾ-ਪੇਸ਼-ਕੀਤੇ-ਜਾਣ-ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ, ਉੱਦਾਤ ਕਲਪਣਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਦੇ ਹਾਣੀ ਨਾ ਹੋ ਸਕਣ ਕਾਰਨ, ਗਾਇਬ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਦੇ ਕੋਈ ਪੂਰਵ-ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇਹ ਨਿਯਮ ਲੱਭ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਕਿਸੇ ਸਮੱਗਰਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਗੋਂ ਲਿਉਤਾ(ਰਦ) ਆਪਣੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅੰਤ ਇੱਕ ਵਚਨਬੱਧ ਸਿਪਾਹੀ ਵਜੋਂ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਆਉ ਸਮੱਗਰਤਾ ਨਾਲ ਜੰਗ ਲੜੀਏ, ਆਉ ਉਸ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲੇ (ਜਾਂ ਅਪੇਸ਼) ਦੀ ਸਾਖੀ ਬਣੀਏ ਆਉ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆਵੰਤ ਕਰੀਏ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਂ ਦਾ ਮਾਣ ਰੱਖੀਏ।" ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਲਿਓਤਾ(ਰਦ) ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ ਦੇ ਇੱਕਾਰਥਿਕ ਆਤਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਜਾਣੇ ਪਛਾਣੇ ਰੁਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਵਸਤ, ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਉਸ ਬਾਰੇ ਰੁਦਨ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ, ਲਿਉਤਾ(ਰਦ) ਅਨੁਸਾਰ, ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਲਈ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਭ ਛੋਟੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਜੜ੍ਹਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਿੱਛੋਂ ਛਪੇ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ "ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਤਰ" ਵਿੱਚ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ

ਪਲਾਂ ਵਜੋਂ ਅੰਤਰ-ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣ ਤੇ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਜਿਹੇ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕਮੁਖੀ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨੂੰ ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ, ਭਾਸ਼ਾ-ਕ੍ਰੀੜਾਵਾਂ, ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਲੰਡਨ ਸਥਿਤ ਇਨਸਟੀਚਿਊਟ ਔਫ਼ ਕੰਟੈਂਪੋਰੇਰੀ ਆਰਟਸ ਵੱਲੋਂ 1989 ਵਿੱਚ ਛਾਪੀ ਇੱਕ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ, "ਐਨਾਮਨੇਸਿੰਗ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਐਨਾਮਨੇਸਿੰਗ ਇੱਕ ਅਸਵਰਥ ਮਨ ਦਾ ਬੀਤੇ ਨੂੰ ਚੇਤੇ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਅਗੇਤਰ "ਪੋਸਟ" ਜਾਂ "ਉਤਰ" ਨੂੰ ਉਹ ਐਨਾਮਨੇਸੀਆ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸਵਸਥ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥ ਮਨਫੀ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਬਿਖਰੇ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੇ ਮਨ ਦੀ ਬਿਨਾ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸੋਚ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨਕ ਵਾਤਾਵਰਣ, ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਕੈਨਥ ਫਿਰੈਮਪਟਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿਧ ਲੇਖ "ਸਮ ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨਜ਼ ਔਫ ਪੋਸਟਮੌਡਰਨਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਆਰਕੀਟੈਕਚਰ" ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ "ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰਵਾਦ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਕੇ ਵੀ ਲਿਉਤਾਰ (ਦ) ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਤੇ ਕੈਨਥ ਫਰੈਮਪਟਨ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨਾਲ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਤਮ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤੀਜਾ ਮੁੱਦਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ: ਨਿਆਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕ ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਆਧੁਨਿਕ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਨਵੀਆਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਉੱਤੇ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਰਾਇ ਨਹੀਂ ਬਣੀ, ਪਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਗਾਇਬ ਨਹੀਂ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਐਲਕਸ ਕੈਲਿਨੀਕੋਸ ਆਪਣੀ 1989 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕ *ਅਗੇਂਸਟ ਪੋਸਟਮੌਡਰਨਿਜ਼ਮ* ਵਿੱਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਵਾਦ ਨੂੰ 1968 ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਪੱਛਮੀ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੀ ਭਰਮ-ਨਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਰੇਗਨ-ਥੈਚਰ ਕਾਲ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਮਿਲੇ, ਉਤਰਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਮੌਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਿਬੰਧ *ਪੋਸਟ ਮੌਡਰਨਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਦ ਕਲਚਰਲ ਲੌਜਿਕ ਔਫ ਲੇਟ ਕੈਪੀਟਿਲਿਜ਼ਮ* ਵਿੱਚੋਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਜਾਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਏ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ "ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਪਣੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾ ਵਿੱਚ ਅਕੇਂਦਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੈ। ਬਹੁ-ਕੌਮੀ-ਕੰਪਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਜਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਇਹ ਫੈਲਾ ਹੁਣ ਬਹੁਤ ਕੇਂਦਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ, ਜੇਮਸਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਬੁਰਜੂਆ ਹਉਂ ਜਾਂ "ਮੋਨਡ" ਟੁੱਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਹਉਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰੋਗਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਿੱਜ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜੋ ਨਵੀਂ ਰਚਨਾ ਉੱਭਰੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਜਾਂ ਬੁਰਜੂਆ ਹਉਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸ਼ੈਲੀ ਸਿਰਜੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਖਿਲਾਰ ਅਤੇ ਭਰਮ-ਨਿਵਾਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ

ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ "ਕੌਗਨੀਟਿਵ ਮੈਪਿੰਗ" ਜਾਂ "ਬੋਧ-ਚਿਤਰਣ" ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ "ਵਰਗ" ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਨਿਰਮੁਕਤ ਰਹਿ ਕੇ ਜੇਮਸਨ ਸਨਾਤਨ-ਮਾਰਕਸੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਬੁਰਜੂਆ ਹਉਂ ਜੋ ਗਿਆਨਕਰਣ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ, ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਸਿਮਰਤੀ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਨਿਰ-ਹਉਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਜਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਕੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ।

ਨਿਰ-ਹਉਂ ਜਾਂ ਨਿਰ-ਪਛਾਣ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪਛਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਨੇਮ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਪਈ ਹੈ। ਸਟੂਅਰਟ ਹਾਲ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਜਲਾਵਤਨ ਜਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ "ਕਲਚਰਲ ਆਈਡੈਂਟਿਟੀ ਐਂਡ ਡਾਇਸਪੋਰਾ" ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਛਾਣ ਨੂੰ "ਸਮੱਸਿਆਗਤ," "ਅਸਥਿਰ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਹਾਲ ਦੇ ਸਮਵਰਤੀ ਅਤੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਹੋਮੀ-ਭਾਭਾ ਨੇ ਆਪਣੀ 1994 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਪੁਸਤਕ *ਦ ਲੋਕੇਸ਼ਨ ਔਫ ਕਲਚਰ* ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਡਿਸਜੈਕਟਿਵ ਟੈਂਪੋਰੈਲਿਟੀਜ਼ ਜਾਂ ਵਿਯੋਜਿਤ ਕਾਲ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਉਪਜ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਜਾਂ ਕਾਲਕ ਅਨੁਭਵ ਇੱਕ ਦ੍ਵੰਦ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਛਾਣ, ਇਸ ਲਈ ਇਕਾਗਰ ਜਾਂ ਇੱਕਾਰਥਿਕ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਯੋਜਿਤ ਪਛਾਣ ਕੋਈ ਸੰਗਠਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਹੈ। ਵਿਯੋਜਿਤ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਟੂਅਰਟ ਹਾਲ ਅਤੇ ਹੋਮੀ ਭਾਭਾ ਨੇ ਜਲਾਵਤਨ ਦੀ ਹੋਣੀ ਤੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਐਡਵਰਡ ਸੱਯਦ ਨੇ ਵੀ ਕੁਝ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਰਸ਼ਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਲੰਘ ਜਾਣਾ, ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਵੱਲ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਉਸ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਫ਼ਲਸਤੀਨੀ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਉਹ ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ ਹੈ। ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਹੋਮੀ ਭਾਭਾ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਫੈਨਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਫੈਨਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਬਲੈਕ ਸਕਿਨ, ਵਾਈਟ ਮਾਸਕਸ* (ਫਰੈਂਚ 1952, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ 1967) ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ "ਦੇਹ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮੇਰਾ ਮੈਂ "ਇੱਕ ਪੁਲਾੜ (ਸਪੇਸ) ਅਤੇ ਨਾਲ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿੱਚਕਾਰ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਇਹੀ ਇਸ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਹੈ।" ਪੁਲਾੜ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦਰਮਿਆਨ ਉਸਰੀ ਮੈਂ ਇਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਨੀਗਰੋ ਨੂੰ ਵੀ ਫੈਨਨ "ਦੋ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਾਲੇ ਚੌਖਟੇ" ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਹਵਾਲੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ, ਇੱਕ ਕਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਚਿੱਟੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭਿਆਗਾਰ ਨਾਲ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਦ੍ਵੰਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਚਿੱਟੇ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇੱਕ ਹਵਾਲੇ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਣ ਇਕੇਂਦਰਿਤ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸੰਮਿਸ਼ਰਿਤ, ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਅਤੇ ਅਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਨਾ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕੋਈ ਰੇਖਾਗਤ ਜਾਂ ਲੀਨੀਅਰ ਗਤੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਰੇਖਾਗਤ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਨਿਰਮੂਲ ਹੈ।

ਹੋਮੀ ਭਾਭਾ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਸ਼ਬਦ "ਇੰਟਰਸਟੀਸ਼ੀਅਲ" ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਦਰਾੜਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰਨ ਵਾਲੀ ਪਛਾਣ, ਜੋ ਦੋ-ਪਛਾਣੀ ਜਾਂ ਨ-ਪਛਾਣੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਗਠਿਤ ਵਾਕ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਹਰ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੰਗਠਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਇਕਹਿਰੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਰਥਹੀਣ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਗਿਆਨਕਰਣ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੇ, ਗਿਆਨਕਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਪਛਾਣ, ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ, ਇਸ ਦੇ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਂਤ, ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਤਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ, ਨਿਆਂ ਲਈ "ਜੰਗ" ਅਤੇ ਸੰਮ੍ਰਿਸ਼ਿਤ ਬਹੁ-ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੁੱਦੇ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 2

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਕੀ ਹੈ? ਅੱਜ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਕਾਫ਼ੀ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ, ਦੋਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ, ਬੌਧਿਕ ਅਣਗਹਿਲੀ ਕਾਰਣ, ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇੱਕੋ ਅਰਥ ਲਈ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਐਥੁਨੀ ਗਿੱਡਨਜ਼, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਬਾਰੇ "ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ" ਨਾਲ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਗਤੀਮਾਰਗ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ (ਗਿੱਡਨਜ਼, 1993: 45-46)। ਗਿੱਡਨਜ਼ ਨੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬਧਿਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ: ਨਿਗਰਾਨੀ (ਸਰਵੇਲੈਂਸ), ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਫੌਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਵਾਦ (ਉਹੀ, 59)। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰ, ਜ਼ਿਗਮੈਂਟ ਬੌਮਨ, ਇਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਸਾਧਾਰਣ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਵਕਤੀ ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਸਗੋਂ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਹ ਇੱਕ "ਸ੍ਵੈ-ਨਿਰਭਰ" ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਨਿਆਇ ਪੂਰਵਕ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਪਣੇ "ਵਿਲੱਖਣ ਨਕਸ਼" ਹਨ (ਬੌਮਨ, 1992: 188)। ਸਕੌਟ ਲੈਸ਼ ਲਈ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਵੀਂਆਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਲੋਚਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਾਂ ਨੇ "ਪ੍ਰਤੀਕ" ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ (ਲੈਸ਼ 1991: ii, 12)।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਜੋ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਨਿਰਪੇਖ ਜਾਂ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨਾਲ, ਸੰਸਥਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਿਆ ਇੱਕ ਪਰੀਵਰਤਨ ਹੈ। 1974 ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਦ *ਕਮਿੰਗ ਔਫ਼ ਪੋਸਟ-ਇੰਡਸਟਰੀਅਲ ਸੋਸਾਇਟੀ* ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਮਰੀਕਨ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਡੇਨੀਅਲ ਬੈੱਲ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਬਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਸੀ "ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ"। ਸਰੀਰ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇੱਕ ਜੀਵ-ਜਾਤੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਜੀਵ-ਜਾਤੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੱਸਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡੇਨੀਅਨ ਬੈੱਲ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੋਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜ ਹੁਣ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸੰਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਅਤੇ ਬਿਊਰੋਕਰੈਟ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਮਸ਼ੀਨ, ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ

ਦੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਸਗੋਂ ਸੰਚਾਰ, ਖੋਜ, ਸੇਵਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਵਰਗ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ, ਮਾਰਕਸੀ ਜਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਡੇਨੀਅਲ ਬੈੱਲ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਰੱਖੀਏ ਜਾਂ ਅਸੰਮਤੀ ਪਰ ਇਹ ਹੁਣ ਸਵੀਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੋਵੇਂ ਉਤਪਾਦਨ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਪੂੰਜੀ ਵਿਸਥਾਰ, ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਰੇਖਕੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣੀ ਸਮਾਜ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨਵਾਦ ਜਾਂ "ਐਨਲਾਈਟਨਮੈਂਟ" ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਵਿਸਵਾਸ਼ ਪੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਾਜੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਠੀਕ ਪੂੰਜੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗ ਹੀ ਨਵੇਂ ਦੇਵਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਮਨੁੱਖ ਘੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਐਡੋਰਨੋ ਅਤੇ ਹੋਰਕਹਾਈਮਰ (1947, 1993) ਸਾਨੂੰ ਦੱਸ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਕਿ ਗਿਆਨਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਇਸ ਨੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਵਿਨਾਸ ਕਰਕੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਹਿਟਲਰ, ਮਸੋਲੀਨੀ ਅਤੇ ਮੈਕਾਰਥੀ ਸਨ, ਜਾਂ ਸਟਾਲਿਨ ਅਤੇ ਖਰੂਸਚੋਵ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਕਰਾਲ ਅਭਿਆਸ ਨੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੁਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਗਿੱਡਨਜ਼ ਅਤੇ ਸਕੌਟ ਲੈਸ਼ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ: ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਯੋਗ, ਸਥਾਨਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਚਿੰਤਾਤਮਕਤਾ, ਅੰਤਰ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ, ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਆਖਿਆ: ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ, ਖਤਰੇ ਵਾਲੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਟਰੱਸਟ) ਦੀ ਕਾਇਮੀ, ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ, ਆਦਿ।

"ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਕੂਲ" ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈਬਰਮਾਸ ਨੇ ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ, ਅਤੇ ਹੁਣ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿੱਚ (1981) ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਅਪੂਰਣ ਪ੍ਰੌਜੈਕਟ" ਆਖਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ "ਭੇਦਕਰਣ" ਮੰਨੀ। ਭੇਦਕਰਣ ਤੋਂ ਭਾਵ, ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਗਠਨ ਲਈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਣ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ, ਸੁਤੰਤਰ ਕਲਾ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਿਆਇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਇਸ ਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਸੰਸਥਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਅਭਿਆਸ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵੱਡੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ, ਮਸ਼ੀਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਣ ਨਾਲ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਸਾਰਨਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜਾਂ ਧੁਰਾਤਮਕ ਨਿਯਮ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਡੇਨੀਅਲ ਬੈੱਲ "ਐਕਸੀਅਲ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭੇਦਕਰਣ ਸੀ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗਾਂ, ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੀ ਮਹਾਂਨਾਸ ਜਾਂ "ਹੋਲੋਕੌਸਟ" ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਅਪੂਰਣਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀਆਂ ਨੇ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀ ਤੇਜ਼ੀ ਲੈ ਆਂਦੀ, ਨਵਾਂ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਅਭਿਆਸ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਇਖਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਤ੍ਰੇੜ ਕਦੋਂ ਪਈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਈ ਰਾਵਾਂ ਹਨ। *ਪੋਸਟਮੋਡਰਨਿਜ਼ਮ:ਅ ਰੀਡਰ* ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਡੋਚਰਟੀ ਨੇ (1993:1,2) ਅਤੇ

ਥਿਊਰੀਜ਼ ਔਫ਼ ਮੌਡਰਨਿਟੀ ਅਤੇ ਪੋਸਟਮੌਡਰਨਿਟੀ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਬਰਾਇਨ ਸ. ਟਰਨਰ ਨੇ (1993:1,2) ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਟੌਇਨਬੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ *ਅ ਸਟੱਡੀ ਆਫ ਹਿਸਟਰੀ* ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਅੰਤ 1875 ਦੇ ਕਰੀਬ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ 1939 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਭਾਗ 5 ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਯਥਾਰਥ ਲਈ "ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਸੰਪਾਦਕ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵੱਡੀ ਤ੍ਰੇੜ 1968 ਵਿੱਚ ਪਈ ਜਦੋਂ ਯੌਰਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰੀਨ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੋਂ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਹਿਰ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਈ। ਇਸੇ ਵਰ੍ਹੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਾਖਾਰੋਵ ਨੇ "ਉਨਤੀ, ਸਹਿਹੋਂਦ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ" ਨਾਂ ਥੱਲੇ ਆਪਣਾ ਅਸੰਤੋਖ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲਾ ਨਿਬੰਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੋਲਜੇਨਿਟਸਿਨ 1962 ਵਿੱਚ ਸਟਾਲਿਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਦਮਨ ਦੱਸਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਨਾਵਲ *ਡੈਨਿਸੋਵਿੱਚ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਦਿਨ* ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਰੂਸ ਦੇ ਨੌਜਵਾਨ ਕਵੀ ਯੇਵਤੂਸ਼ੈਂਕੋ ਨੇ ਸੋਵੀਅਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਯਹੂਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਅਭਿਆਸ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਸਨ। ਸੱਠਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਮਰੀਕਾ, ਵੀਤਨਾਮ ਜੰਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਠਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਚੌਮੱਸਕੀ, ਮਾਰਕੂਜ਼ੇ, ਬਰਾਊਨ, ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀਆਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰਕ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ। ਨੌਜੁਆਨ ਵਰਗ ਨੇ "ਪ੍ਰਤੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਲਹਿਰ" ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਅਭਿਆਸਿਤ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ, ਇੱਕ ਪਾਸਾਰੀ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਹਜ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਖਤ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਦਾਮਨਿਤ ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਪਰ ਅਣਪਛਾਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ / ਕੌਮੀਅਤਾਂ / ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਵੱਡੀ ਤ੍ਰੇੜ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ, ਧਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਲਈ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਮੁਕਤੀ ਮਾਰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਸ਼ਵਾਦ ਟੁੱਟ ਗਿਆ। ਇਹ ਤਾਰਕਿਕ ਧਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ, ਜਾਂ ਇੱਕਆਰਥਿਤਕਤਾ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਬੰਧ/ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ (ਟੋਟੈਲਿਟਿਵ/ਟੋਟੈਲੀਟੇਰੀਅਨ) ਆਖਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਯਾ ਫਰੈਕੁਆ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ: ਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਰੀਪੋਰਟ* ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ, ਇਦ ਭਾਵੇਂ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1979 ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਰਾਹੀਂ 1984 ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਯੌਰਪੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਤਬਦੀਲੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੀ ਪਿੱਛੋਂ ਬਣਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਟੌਮਸ ਕੂਹਨ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਦ ਸਟਰੱਕਚਰ ਔਫ ਸਾਇੰਟਿਫਿਕ ਰੇਵੋਲਿਊਸ਼ਨਜ਼* ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵੀ ਬਦਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਇੱਕ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਭ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਉਸਾਰੇਗਾ। ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਇੱਕ ਵਾਰ ਉੱਭਹਨ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੂਹਨ ਅਤੇ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਕੋਸ਼ ਜਾਂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਜਾਂ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਆਧਾਰਿਤ ਦੱਸ ਕੇ, ਇਸ ਦੇ ਸਾਪੇਖ ਹੋਣ ਬਾਰੇ

ਧਾਰਨਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਅਰਥ ਜਾਂ ਬਾਕੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ/ਕੌਮਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਜੇ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦੂਜੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਉਤੇ ਬਿਨਾ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਲਾਗੂ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਮਰਾਜੀ ਜਾਂ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਆਪਣੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਜਤਨ ਨੂੰ "ਦਹਿਸਤਪਸੰਦ" ਆਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਉ ਇਸ ਸਮੱਗਰਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਜੰਗ ਲੜੀਏ" (1984:82)।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਹ ਕੋਈ ਸੰਗਠਿਤ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮੁਕਾਬਲਾ ਜਾਂ ਕੰਟੈਸਟ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਰਗ ਆਪਣਾ ਅੰਤਰ ਜਾਂ ਹਸਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਸ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) "ਪੈਰਾਲੋਜੀ" ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਇਸ ਪੈਰਾਲੋਜੀ ਪਿੱਛੇ ਯਾਕ ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ ਜਾਂ ਕ੍ਰੀੜਾ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜੀ ਅੰਤਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇੱਕਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ (ਦੈਰਿਦਾ, 1973:141)। ਉਸ ਨੇ ਅਰਥਗੌਰਵ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫੀਕੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਥਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਰ ਜਾਂ "ਅਦਰ" ਨੂੰ ਮਿਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਸੁਰਾਗ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਾਲ ਦੀ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ "ਲੋਚਾ" ਜਾਂ "ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ" ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ (ਉਹੀ, 136)। ਸੋਸਿਉਰ, ਫਰਾਇਡ, ਲੈਵਿਨਾਸ ਅਤੇ ਬੂਬਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਇਸ "ਡਿਫਰਾਂਸ" ਨੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਨੋਅਰਥ ਜਾਂ ਇੱਕਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਤੇ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪਰਵਜ਼ਨ/ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਜੋ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਪਰਵਚਨ ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖੀ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਦੀ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਸੰਗਠਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਸੰਗਠਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਇਸ ਮਧਿਆਸਥਤਾ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਗੈਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਪਿੱਛੋਂ ਪਰਵਚਨ ਸਦਾ ਲਈ ਵਿਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਤਮ/ਸਬਜੈਕਟ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਾਮਰਾਜ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਵੀ। ਪਰ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜਾਂ ਦਮਨ ਨਾਲ ਰਚਿਆ ਪਰਵਚਨ, ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿੱਚ, ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਮਨੋਅਰਥ ਜਾਂ ਪਾਗਲਪਣ ਹੈ। ਪਰਵਚਨ ਦੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰਿਤ/ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਿਤ, ਪਰ ਉਪਸਥਿਤ ਜਾਂ ਮਧਿਅਸਥ ਪਰਵਚਨ, ਜੋ ਕਈ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਗ ਜੇਤੂ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਵੀ ਗੈਰ ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਭਰਪੂਰ ਪਰਵਚਨ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਸਮੱਸਿਆ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਉੱਤਰ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਕਈ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਵੀਏ ਕਈ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੁਣ ਪਰਵਚਨ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਸਥਾਨ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭ ਪਰਵਚਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ, ਕਲਾਵਾਂ, ਬਿਲਡਿੰਗਸਾਜ਼ੀ, ਆਦਿ ਕੋਈ ਵੀ ਹਨ, ਅਨਆਧਾਰਤਿ ਜਾਂ

"ਅਨਫਾਊਡੇਸ਼ਨਲ" ਹਨ। ਆਧਾਰ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਗੱਲ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ "ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ" ਜਾਂ *ਵਿੱਲ ਟੂ ਪਾਵਰ* ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਵਚਨ, ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਾਰੀ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੱਚ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਸ਼ਾਸਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਝੂਠ ਕੀ ਹੈ ਜਾਂ ਠੀਕ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗਲਤ ਕੀ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਰਣਾ ਕਿਸੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਲਹਾਮ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਸਗੋਂ ਹਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ, ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਨੁਭਵ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਪੇਖ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਮਾਣੀਕ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਿਰਲੇਪ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਇੱਕ ਬਹੁ-ਰੰਗਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦੀ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੀ ਵੱਧ ਖਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੋਹਨ ਫੈਕਟੇ ਨੇ 1988 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ ਸੰਗ੍ਰਹਿ *ਲਾਈਫ ਆਫਟਰ ਪੋਸਟਮੌਡਰਨਿਜ਼ਮ* ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾਤਮਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਸੰਗ੍ਰਹਕ ਵੀ, "ਡੀਕਨਸਟਰੱਕਟ" ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ "ਡੀਕਕਸਟਰਿਕਟ" ਵੀ (1988:xiv)। ਹੁਣ ਪਰਵਚਨ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾ ਲਈ ਕੁਲ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਸ਼ਵ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਹੈ, ਕੁੱਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ "ਘਰ" ਹੈ (ਉਹੀ, xi)। ਇਸੇ ਸੰਗ੍ਰਹ ਵਿੱਚ ਬਾਰਬਰਾ ਐਚ. ਸਮਿੱਥ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ "ਬਿਨਾ ਸੱਚ-ਮੁਲ ਦੇ" ਆਖਿਆ (ਉਹੀ, 1,3)। ਇਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅੱਚਨਚੇਤਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨਿਰਪੇਖ ਜਾਂ ਪਰਾਭੋਤਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਇਸ ਦਾ ਉਥਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਮਿੱਥ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮਾੜੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਤੁਲਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਆਧਾਰ ਬਾਰੇ ਬਨਿਆ ਵਿਚਾਰ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ *ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਕਾਲ* ਜਾਂ *ਬੀਅੰਗ ਐਂਡ ਟਾਈਮ* ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ, ਚੇਤਨਤਾ, ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦੇਵੀਤਵ ਦੀ ਥਾਂ, ਉੱਭਰੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅੱਚਨਤੇਤਤਾ ਨਾਲ ਭਰਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇੱਕੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਗੈਡਾਮਰ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਲਾ, ਹਰ ਪਰਵਚਨ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਜੀਵੇ ਜੀਵਨ ਜਾਂ "ਬੀਅੰਗ-ਇਨ-ਦ-ਵਰਲਡ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਪਰਵਚਨ ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅੱਚਨਚੇਤਤਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜੇ ਅਭਿਆਸ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਅਨਿਕ-ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਪਰਵਚਨ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਹੀ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਜਾਂ ਨਿਰਪੇਖ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਇਤਾਲੀਅਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵੈਤੀਮੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੁਸਤਕ *ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਤ* ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ *ਦ ਐਂਡ ਔਫ ਮੌਡੱਰਨਿਟੀ* ਵਜੋਂ 1988 ਵਿੱਚ ਛਪਿਆ, ਵਿੱਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ "ਵੇਰਵਿਨਡੁੰਗ" ਨਾਲ

ਕੀਤੀ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਪਰਮਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ ਬੀਅੰਗ ਦਾ ਸਿੱਬਲ ਹੋਣਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਸਿੱਬਲਤਾ ਨਾਲ ਅਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਉਭਰੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਰੇਖਕੀ ਜਾਂ ਲੀਨੀਅਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਸਥਿਤ ਹੈ, ਉੱਖੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਸ ਪਾਸ ਅਤੇ ਦੂਰ ਦੇ ਪੋਚਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ਵੈਤੀਮੋ, 1991:179-80)। ਇਉਂ "ਵੇਰਵਿਨਡੰਗ" ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਘਟਨਾ" ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਹਾਇਡਿਗਰ ਅਤੇ ਫ਼ੂਕੋ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਕੇ, ਵੈਤੀਮੋ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰੇਖਕੀ ਵਿਕਾਸ ਵਾਲੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਜਾਂ "ਆਇਰੋਨਿਕ" ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਦਿਸਣ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਹੈ ਸਤ ਵਿੱਚ ਹੋਰ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਸ "ਆਇਰੋਨਿਕ ਮੋਡ" ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੈਤੀਮੋ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੇਡਨ ਵਾਈਟ ਨੇ 1973 ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਪੁਸਤਕ *ਮੈਟਾਹਿਸਟਰੀ* ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਸੀ। ਵਾਈਟ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪਕ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਸਿਨਾਡੌਕਿ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਰਾਹੀਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਬਦਲ ਜਾਂ ਨਾ ਲਘੂ ਕਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਆਧਾਰ ਹੈ (1975:ix)। ਵਾਈਟ ਨੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਾਰਕਸ, ਨੀਟਸ਼ੇ, ਕਰੋਚੇ ਆਦਿ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹਵਾਲਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਰੂਪਕਾਂ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀਆਂ ਦੀ ਗਲਪ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਇੱਛਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਿੱਤ-ਅਨੁਸਾਰੀ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਜਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ "ਬਾਹਰਮੁਖੀ" ਚਰਿੱਤਰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ, ਦਰਸ਼ਨ, ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਕੇਂਦਰ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ, ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰਨ ਵਾਲੇ ਅੱਚਨਚੇਤੀ ਸੰਬੰਧ-ਧੁਰਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰਨ ਕਾਰਣ, ਸੰਗਠਿਤ ਆਤਮ ਜਾਂ ਇੰਟੈਗਰੇਟਿਡ ਸਬਜੈਕਟ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂਰਬ ਵਿੱਚ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ "ਆਤਮਾ" ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਪਾਰਮੇਨਾਈਡਜ਼ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ "ਬੀਅੰਗ" ਸੰਕਲਪ, ਸੰਗਠਿਤ ਆਤਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਭਾਰੂ ਰਹੇ। ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਸੰਯੋਗੀ ਕਲਪਣਾ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਹੇਗਲ, ਮਾਰਕਸ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਆਤਮ ਨੂੰ ਪਰੀਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਏਜੰਟ ਵਜੋਂ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਹੁਸੱਰਲ ਦੀ "ਫੈਨੋਮੈਨੋਲੋਜੀ" ਨੇ ਆਤਮ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਦਿਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਾਹੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਤੱਤ ਜਾਨਣ ਦੇ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਆਤਮ ਨੂੰ ਕਈ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਭਾਰ ਚੁੱਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਖੰਡਿਤ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ, ਅਣਸੰਗਠਿਤ ਆਤਮ ਹੈ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬੁਰਜੁਆ ਹਉਂ ਜਾਂ "ਮੋਨੱਡ" ਦਾ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਆਖਿਆ ਹੈ (ਜੇਮਸਨ, 1961, 15, 16)। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ੈਲੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਵਿਅੰਗਆਤਮਕ, ਸ਼ਕੀਜ਼ੋਫਰੈਨਿਕ, ਖੁਸ਼ਕ ਹਾਸ ਜਾਂ "ਪਾਸਤਿਸ਼" ਭਰਪੂਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਜੋਹਨ ਕੇਜ ਦੇ ਸੰਗੀਤ, ਬੈਕਟ ਦੇ ਇੱਕ ਨਾਟਕ, ਸੈਨਫਰਾਂਸਿਸਕੋ ਦੇ ਇੱਕ ਕਵੀ ਪੇਰੈਲਮਨ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਖੰਡਿਤ ਆਤਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਜੇਮਸਨ ਡੂੰਘਾਈਹੀਣ ਜਾਂ "ਡੈਪਥਲੈਸ" ਆਖਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਸਤਹ ਹੈ, ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਦਾ ਬਿਨਾ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਦੇ ਜੋੜ ਤੋੜ।

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਖੰਡਿਤ ਆਤਮ ਬਾਰੇ ਮੌਲਿਕ ਚਰਚਾ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ* ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਖੰਡਿਤ ਆਤਮ, ਹਾਂ-ਪੱਖੀ "ਸ਼ੀਜ਼ੋ" ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਾਮ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਲਿਬਿਡੋ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਤਰਕਵਾਦੀ ਐਪੋਲੋਨੀਅਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਭਾਵੇਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨਾਇਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਲਿਬਿਡੋ ਨੂੰ ਸਜੀਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਵੇਚਤਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਵਚੇਤਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨਾਥ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਜਾਂ ਸੰਸਥਕ ਕੈਦ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਝੱਲਣ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਹ ਲਿਬਿਤਨਲ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਮੁੱਦੇ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਇਕੌਨੋਮੀ* ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ* ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1972 ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਅਤੇ *ਲਿਬਿਡਨਲ* ਇੱਕੋਨੋਮੀ 1974 ਵਿੱਚ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ *ਗਾਟੱਰੀ* ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਹਵਾਲਿਆਂ (ਪੰ: 61) ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਸਨਾਤਨੀ ਸੋਸਿਊਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ, ਫ਼ਤਹ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ, ਇਹ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦੀ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੈ (ਪੰ: 49) ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਉਹ "ਟੈਂਸੁਰ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਟੈਂਸੁੂਰ ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਿੱਦਤਾਂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਿਬਡਿਨਲ ਸ਼ਿੱਦਤਾਂ ਮਿਟਦੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਦਮਨ ਅਧੀਨ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿੱਦਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਸ਼ਕਤਿ ਹੋਇਆਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਟੈਂਸੁਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸਾਧਾਰਣ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੈਂਸੁਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੋਸਿਊਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਜਾਂ ਪਿੱਛੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਰਿਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਰਕਿਕ ਲਘੂਕਰਣ ਹੈ। ਇਉਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਖੰਡਿਤ ਆਤਮ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਲਿਬਿਡੋ ਦੀ ਵੱਡੀ ਥਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮ, ਹਉਮੈ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜੀਵਨ, ਕੌਮ, ਕੰਪਨੀ, ਉਪਭੋਗ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੱਠਾ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਐਲੇਨ ਤੌਰੇਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਤਮ, ਪੂਰਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਸੰਘਣਾ ਜਾਲ ਬੁਣਦਾ ਹੈ (ਤੌਰੇਨ, 1997: 220)।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਖੰਡਿਤ ਆਤਮ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਿਸਥਾਰ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਕਾਲਾ ਸੂਰਜ ਜਾਂ ਬਲੈਕ ਸਨ* ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਾਦ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਬਾਰੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਅਤਾ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਪਰਵਚਨ, ਆਤਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਲਾਕਾਂ,

ਬਾਰਥ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਵਾਦ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਆਤਮ ਹੁਣ "ਖੰਡਿਤ ਦੁੱਖ" (ਸ਼ਿਜ਼ੋਟਿਕ ਪੇਨ) ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵੀ ਅਤੇ ਦੁੰਦਾਤਮਕ ਹੈ, ਬਹੁ ਪੱਖੀ ਹੈ (1980:184-85)। ਇਹ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ/ਸਿੰਬੋਲਿਕ ਜਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਐਪੋਲੋਨੀਅਕ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਮਾਤ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਕੋਰਿਕ ਸੀਮਿਔਟਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੇਲ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ ਨੇ ਖਿਮਾ ਨੂੰ ਆਤਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਅਤਿਅੰਤ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਗੌਰਵਭਰਪੂਰ ਨਿਬੰਧ ਲਿਖਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਸੰਰਚਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਰ ਦੇ ਉਕਰੇਵਿਆਂ ਨਾਲ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਤਮ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ/ਖਿਮਾ ਦੇ ਤੁਹਫੇ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸਾਜਣ ਜਾਂ ਅੰਤਰਲਿਖਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ (1989:205)।

ਇਉਂ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕ ਆਤਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਖੰਡਿਤ, ਬਹੁਪੱਖੀ, ਬਹੁ-ਜਾਵੀ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਹਜ-ਪਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਿੰਬੋਲਿਕ ਜਾਂ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਅਤੇ ਐਪੋਲੋ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਸਪਰਿਕਤਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਨੌਰਮਨ ਓ. ਬਰਾਊਨ ਨੇ *ਲੱਵਜ਼ ਬੋਡੀ* ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਕ ਚੇਤਨਤਾ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ।

ਇਸ ਖੰਡਿਤ, ਬਹੁ-ਕੋਣੀ ਆਤਮ ਨੂੰ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਰੇਖਕੀ ਮੰਤਵਪ੍ਰਸਤੀ ਤੋਂ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਤਨ ਪਿਆਰ ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਖੋਜ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕਾਬਾਈਲੀਆ ਕਬੀਲੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਨਿਬੰਧ ਲਿਖਦਿਆਂ ਇੱਕ ਮੌਲਿਕ ਸੰਕਲਪ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ: "ਹੈਬਿਟਸ"। ਇਹ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ (1989: 72)। ਆਤਮ ਜੋ ਚਾਲਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਨਿੱਬੜਨ ਲਈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੁਆਚੇ ਮੌਕੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, "ਹੈਬਿਟਸ" ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਉਂਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਿਉਂਤ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਉਂਤ-ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਹੈਬਿਟਸ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ (ਉਹੀ, 86)। ਬੋਰਦੋ "ਹੈਬਿਟਸ" ਨੂੰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਭੇਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੋਈ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਜਾਂ ਅਨਾਤਮਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਅੱਚਨਚੇਤਤਾ ਨਾਲ ਮੌਕੇ ਤੇ ਨਿੱਬੜਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ "ਹੈਬਿਟਸ," ਆਤਮ, ਸਿਰਜਨਾ ਜਾਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਮੰਤਵਪ੍ਰਸਤੀ, ਨਿਰੋਧ ਵਰਗ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

ਪਿਅਰ ਬੋਰਦੋ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੀ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਹੈ। ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1980 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਨਿਬੰਧ *ਅਨਾਤਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ* (ਦ ਸਿਸਟਮ ਔਫ ਔਬਜਕਟਸ) ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਹੁਣ ਅਸੀਂ "ਉਪਭੋਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦ" ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦੀ ਉਪਭੋਗਵਾਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਨੂੰ

ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਯਥਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਹੁਣ ਉਪਭੋਗ ਨਾਲ ਭਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ (ਸੰ: ਪੋਸਟਰ, 1988: 25)। ਕੁੱਲ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਪੀਸ਼ੀਜ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਗੈਲੰਜ਼ਬਰੈਥ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਰੱਖਦਿਆਂ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਕੋਈ "ਆਜ਼ਾਦੀ" ਅਤੇ "ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸੰਪੰਨਤਾ" ਨਹੀਂ (ਉਹੀ, 39, 53)। ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਰਾਜ ਕੇਵਲ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਅਨਾਤਮ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਐਪੋਕਲਿਪਟਿਕ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮ ਦਾ ਤਰਕ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਹੁਣ ਅਨਾਤਮ ਦਾ ਤਰਕ ਮੰਨ ਲਈਏ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ "ਘਾਤਕ ਵਿਉਂਤ" ਜਾਂ "ਫੇਟਲ ਸਟਰੈਟਿਜੀ" ਆਖਦਾ ਹੈ (ਉਹੀ, 85)। ਨਵੇਂ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਅਨੁਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਅਨਰੂਪਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨਜ਼ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਾਂ ਦਾ ਕਿਸੇ ਹਵਾਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਗਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਨੇ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਬੌਦਰਲਾ(ਰਦ) ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਜਾਂ "ਹਾਈਪਰਰੀਅਲ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਅਧਿਯਥਾਰਥਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਜਾਂ ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਨਾਲ ਚੱਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਪਭੋਗੀ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਉਪਭੋਗੀ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ – ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਅਸਲ ਅਤੇ ਮੂਲ ਦੇ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਹੈਬਰਮਾਸ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ "ਅਪੂਰਣ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾਂਤਕ, ਸੰਸਥਕ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰੀ ਹੈ। ਪਰਮਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਤਾਰਕਿਕ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਵਿਲੱਖਣ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਦਿ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਮਹਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਪਰਵਰਗ ਨਿਰਗੌਰਵ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇੱਕ ਬਹੁ-ਕੋਣੀ, ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਖੰਡਿਤ ਆਤਮ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਤੁਲਨਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਅਰਥ ਸਾਜਦਾ ਹੈ। ਇਯ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕੌਮ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਜ ਦਾ ਵਿਘਟਨ ਵੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਇਹ ਚਰਚਾ ਅਧੂਰੀ ਰਹੇਗੀ, ਜੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਨਾ ਦੱਸਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਅਪੂਰਣਤਾ ਅਤੇ ਅਣਲੋਕਤੰਤਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬੜੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬੇਪਰਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਬਲਗਾਰੀਅਨ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਤੇਵਾ, ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਲੂਸ ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਤੇ ਹੈਲੇਨ ਸਿੱਖੂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਮਰੀਕਨ ਗਾਇਤਰੀ ਸਪਿਵਕ। ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ ਨੇ ਆਤਮ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਮੌਡਲ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਬਾਲ ਜਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ

ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਿੰਬੋਲਿਕ ਦੇ ਘਾਤਕ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਲੰਘਣ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ, ਪਰਿਕਾਲਪਨਿਕ ਮਾਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੱਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸਾਜਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਿਤਰਕੀ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸੰਕਟ ਦਾ ਹੀ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਪੁਰਸ਼-ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਉੱਤੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਟਿੱਪਣੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿਖਰ ਉਸ ਦੀ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ *ਥਿੰਕਿੰਗ ਦ ਡਿਫਰੈਂਸ* (ਇਰਿਗੈਰੇ, 1994) ਹੈ, ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਬਾਰੇ ਨਾਅਰੇ ਕਿਉਂਕਿ ਲਿੰਗ ਅੰਤਰ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹਾਂ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਵਰਤ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਅਮਿੱਟ ਹੈ (ਉਹੀ, 25)। ਜੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਬਿਹਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਚੈਰਨੋਬਿਲ ਵਰਗੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੰਭਵ ਐਟਮਾਂ, ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲਿੰਗ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਸਭ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਮਧਿਅਸਥ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੈਲੇਨ ਸਿੱਖੂ ਵੀ ਨਾਰੀ ਨੂੰ "ਵੱਧ ਦੇਹ" ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਸੱਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਮਰਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਦਮਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਮਸਾਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਿਆ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੇਹ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮਾਤਮਕ ਜਾਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਿਬੋਲਿਕ ਇਸ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਰੀ ਲੇਖਕ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੋਵੇਗਾ (ਸੰ: ਬੇਲਸੀ, ਮੂਰ 1989: 113-16)। ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਤੇ ਸਿੱਖੂ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ "ਤੱਤਵਾਦੀ" ਜਾਂ "ਐਸੈਂਸ਼ਲਿਸਟ" ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੇਹ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਏਨਾ ਕੁ ਤੱਤਤਵਾਦ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਫੈਨਨ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਾਈ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿੱਚ ਹੀ ਗਾਇਤਰੀ ਸਪਿਵਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਵਚਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਨਾਰੀ ਨੂੰ "ਜੈਂਡਰਡ ਸਬਾਲਟਰਨ" ਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਇਸ ਪਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਤਅੰਸਬ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਨਿਮਨ ਜੀਵ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲੇਖਕਾਵਾਂ ਪੁਰਸ਼ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਵਚਨ ਦੇ ਪੱਖ ਪਾਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਉਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਸੰਕਟ-ਗ੍ਰੱਸਿਤ ਪਰਵਚਨ ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ ਲਈ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅੰਤ ਉਤੇ, ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਇੱਕ ਪੱਛਮੀ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਫਰੀਕਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵੀ ਕੋਈ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹੈ? ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਡੇਨੀਅਲ ਬੈੱਲ, ਡੌਵੇ ਫੌਕੀਮਾ, ਐਲੈਕਸ ਗਲਿਨੀਕੋਸ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨ ਜੋ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਾਂ ਦਸਤਕਾਰੀ ਦੌਰ ਤੋਂ ਮਗਰਲੇ ਪੜਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿਣਗੇ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਪੱਛਮੀ ਯਥਾਰਥ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਾ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਿਲੱਖਣ ਵੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ

ਲਈ ਵੱਖਰੀਆਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਬੰਣਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਈਜੇਰੀਅਨ ਨਾਵਲਕਾਰ ਅਚੀਬੀ ਦੇ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਵੋਲ ਸੋਇੰਕਾ ਦੇ ਨਾਟਕ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹਨ। ਕੀਨੀਆ ਦੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਗੂੱਗੀ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਵੱਡੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹੀ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਨਾਵਲ *ਡੈਵਿਲ ਔਨ ਦਾ ਕਰੌਸ* ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਸਿੰਫਨੀ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਹੈ। ਬਰਾਜ਼ੀਲੀਆ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਾਲੇ ਬਿਲਡਿੰਗਸ਼ਾਜ਼ਾ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਕਾਰਬੂਜ਼ੀਅਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਟੀਮ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਾਪਿਸ ਆ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਬਰਾਜ਼ੀਲੀਅਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਮਿਸ਼ਰਣ ਵੀ ਕੀਤਾ, ਨੈਸਟੋਰ ਗਾਰਸ਼ੀਆ ਸੈਸਲਿਨੀ ਨੇ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਹਾਈਬਰਿਡ ਕਲਚਰਜ਼* (1995:3) ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਕਰਣ ਬਾਰੇ ਪਹੁੰਚ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜੋ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਨਵਾਂ ਯਥਾਰਥ ਉੱਸਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ "ਬਹੁ-ਕਾਲਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ" ਜਾਂ "ਮਲਟੀਟੈਂਪੋਰਲ ਹੈਟਰੋਜਨੇਏਟੀ" ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਨ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਤਰਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਯੋਗੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪ ਲੈ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸੰਯੋਗ ਬਣਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਦੇਸ਼ਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ, "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਅਤੇ "ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ" ਦੋ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਧਾਨ ਵਰਤ ਕੇ ਪਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਪਰਮਚਿੰਨ੍ਹ "ਵਾਹਿਗੁਰੂ" ਜਾਂ "ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ" ਨੂੰ ਵੀ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਬਹੁ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਮੌਡਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਲਈ ਰੋਸ਼ਨ ਮੁਨਾਰੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਅਜੇ ਭਰਪੂਰ ਪੂੰਜੀਵਜਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ ਲੰਘਿਆ। ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਾ ਲਈ ਆਪਣੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਲਈ, ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। "ਰਾਹਤੇਂ ਔਰ ਭੀ ਐਂ ......"।

ਅਧਿਆਇ 3

ਨੀਟਸ਼ੇ: *ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ*

ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ* (ਵਿੱਲ ਟੂ ਪਾਵਰ) ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਭੈਣ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਰੂਪ 1901 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਨਤੀਜੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਬਿਰਤੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਿੰਤਿਤ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਸੀ ਨਿਸ਼ੇਸਵਾਦ ਜਾਂ ਨਿਹਿਲਿਜ਼ਮ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਤੋਂ ਭਾਵ "ਕਦਰ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਇੱਛਾਪਸੰਦੀ ਦਾ ਖੰਡਨ" ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਖੰਡਨ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਈਸਾਈਅਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਪੱਛਮੀ ਮਨੁੱਖ ਬੌਣਾ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਤਿੰਨ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਾਰੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਛੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਵੀ ਕੋਈ ਸਦੀਵੀ ਤੱਤ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਰੂਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। "ਗੁਲਾਮ" ਵਰਗ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਸਾਜਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਜੀਵਨ ਵਿਚਿੱਤਰ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਇਕ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਇੱਕ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੁਲਾਸ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹੋਣਾ ਆ ਸਕੇ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਹੱਸ, ਗਾ ਅਤੇ ਨੱਚ ਸਕੇ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੂੰ ਯੂਨਾਨ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਅਪੋਲੋ ਅਤੇ ਡਾਇਉਨੀਸ਼ਸ ਦਾ ਮੇਲ ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਖੁਦ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਨਿਸ਼ਚੇ ਅਤੇ ਦਾਅਵੇ ਦਾ ਕਾਇਲ ਸੀ। ਯੂਨਾਨੀ ਮਿੱਥ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਕੀਤੀ, ਐਪੋਲੋ ਤਰਕਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਡਾਇਉਨੀਸ਼ਸ ਅਤਰਕਵਾਦ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਬਹੁਲਤਾ ਦਾ। ਪਹਿਲਾ ਦੇਵਤਾ ਪੱਛਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪੂਰਬੀ। ਇਉਂ ਯੂਨਾਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਦਾ ਮੇਲ ਵੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਚਾਰ "ਸਮਾਨ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ" (ਰੈਕੱਰੰਸ ਔਫ਼ ਦਾ ਸੇਮ) ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ "ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦਿਓ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਨਾ ਆਦਿ ਹੈ, ਨਾ ਅੰਤ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਹਰ ਖਿਣ ਅਤੇ ਸਦਾ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜਟਿਲ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਕਾਰਣ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਅਨਿਵਾਰਯਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ, ਬਿਨਾ ਕਾਰਣ ਬਿਨਾਂ ਮੰਤਵ ਦੇ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦੁਹਰਾਉ

ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਚੋਣ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਊਰਜਾ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜ ਰਹਿਣਾ, ਪਰੀਵਰਤਨਮੁਖੀ ਰਹਿਣਾ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਾ, ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਪਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਣ ਲਈ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਉਪਰਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਅਰਥਾਂ ਵੱਚ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਰ, ਸੁੰਦਰਤਾ-ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਚਣਵਾਲਾ ਰਈਸ ਮਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਚਾਰ ਭਾਗ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ "ਯੌਰਪੀ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ" ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇੱਕ ਵਾਧੂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅੰਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਈਸਾਈਅਤ ਨੇ ਰਚੀ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਸਮੱਗ੍ਰਤਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਚਿੱਤ੍ਰਤਾ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ "ਮੰਤਵ" ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਉਪਯੋਗੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਵਸਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜੋ ਕਦਰਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕੇਵਲ ਅਜਿਹੇ ਰਚਣਹਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਗਿਆਨ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੀ। ਇਹ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਰੀਰਕ ਅਧੋਗਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਉਚੇਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਅਣਸੁਰੱਖਿਅਤ ਅਤੇ ਪਤਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਇਸ ਅਧੋਗਤੀ ਅਤੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਣਸੰਗਠਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਸੂਨਯ" ਜਾਂ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਨਹੀਂ। ਦੁਹਰਾਉ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਚੋਣ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘੇਗਾ। ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇਹ ਚੋਣ ਕੁਝ ਸਾਂਭਦੀ ਹੈ, ਕੁੱਝ ਵਿਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਸ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਜੀਵਨ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਇਹ ਦੁਹਰਾਉ, ਪਹਿਲਾਂ-ਸਥਾਪਿਤ ਦੀ ਮੁਹਾਰਨੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਵੇਂ ਸੰਗਠਨਾਂ, ਨਵੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਪਰਕਾਸ਼ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਯੌਰਪੀ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਰੂਸੋ ਦੇ ਪਰਕਿਰਤੀਵਾਦ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨਿਆਂਗਤ, ਸਿਤਮਗਰ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਨਿੰਦਨੀ ਮੰਨਣ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਦੇ "ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਸੰਦੇਹਵਾਦ" ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੂੰ "ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕੱਟੜ" ਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਈਸਾਈ ਨੈਤਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਵੈਗਨਰ ਨੂੰ "ਜਰਮਨ ਬਦਕਿਸਮਤੀ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ੇਸ਼ਧਵਾਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਤਕੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯੌਰਪੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਗਤੀ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਈਸਾਈ

ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਮੱਧ ਵਰਗ ਜਾਂ ਲੋਕ, ਜੋ ਲੋਕ-ਤੰਤਰਾਂ ਵੱਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਫੈਸਲੇ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਭ "ਚੰਡਾਲ" ਹਨ। ਇਹ ਸਿੱਥਲਤਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਯੌਰਪ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਹੋਰ ਦੂਰ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਿਰੋਸਿਸ, ਅਰਾਜਕਤਾ, ਪਰਵਾਰ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ ਭੱਜਣਾ, "ਚੰਗੇ ਪੁਰਖ" ਦਾ ਥਕਾਵਟ ਵਜੋਂ ਅਸੁਸਥ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਨਾ, ਅਪਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਆਦਿ ਵੀ ਵਾਪਰੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੇ "ਮਹਾਂ ਦੁਪਹਿਰ" ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ "ਅੱਤ ਭਿਆਨਕ ਨਿਤਾਰਾ" ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਇੱਕ "ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ" ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਗਾਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉੱਭਰਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਸਰਬ-ਉੱਚ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਟੀਕ (ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ) ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕੀਮਤ (ਵੈਲਿਊ) ਧਰਮ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਧਰਮ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਅਥਾਹ ਹੈਰਾਨੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਲਿਆ ਹੈ, ਕਮਜ਼ੋਰ, ਭੈ-ਭੀਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ, ਉਚੇਰਾ। ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ "ਮਨੁੱਖ" ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ "ਰੱਬ"। ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ "ਪਵਿੱਤਰ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਲਈ ਸਿਰਜਿਆ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੇ ਵਰਤਿਆ। ਸਾਮੀ ਧਰਮ (ਯਹੂਦੀਅਤ) ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੁਜਾਰੀ ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਇਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮੰਨੂੰ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ "ਬਿਹਤਰੀ" ਬਾਰੇ ਉਸਾਰਿਆ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜਿਹਾ "ਸੱਚ" ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਇੱਕ "ਪਵਿੱਤਰ ਝੂਠ" ਹੈ। ਈਸਾਈ ਪੁਜਾਰੀ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ। ਈਸਾਈਅਤ ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚੰਡਾਲਾਂ ਜਾਂ ਨੀਵੇਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਹੈ, ਜੋ ਸਿੱਥਲ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਸਹਜ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਲਈ ਜਨਮੀ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰੇਮ ਵੀ ਨੀਂਵੇਂ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰਹੀਣ ਵਰਗ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ, ਈਸਾਈਅਤ ਦੀ ਦੇਹ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਹ-ਵਿਰੋਧ, ਸਰੀਰਕ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਲਘੂਕਰਣ ਹੈ। "ਰੱਬ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਚਿਤਤਾ" ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਦੇਹ-ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ, ਬੀਮਾਰੀ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ, ਈਸਾਈਅਤ ਸ਼ਕਤੀਵਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਠੰਢਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਣ ਭਰਪੂਰ ਯਕੀਨ ਨੂੰ ਬੇਚੈਨੀ ਅਤੇ ਜ਼ਮੀਰ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਮੋੜਦੀ ਹੈ ਤਾ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਵੈ-ਘ੍ਰਿਣਾ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਦਰਰਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣ। ਇਉਂ ਈਸਾਈਅਤ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਲਈ, ਇੱਕ ਵਰਗਲਾਉਣ ਅਤੇ ਮੌਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਾਲਾ ਝੂਠ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਜੀਲ ਦੇ "ਦ ਨਿਊ ਟੈਸਟਾਮੈਂਟ" ਭਾਗ ਨੂੰ "ਕੁਲੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਗ" ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਕੇ ਪੂਰਣ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦਾ ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗ ਜਾਂ ਇੱਜੜ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਵਰਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ

ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਣਸਦਾਚਾਰਕ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ "ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਸ਼ਚੇ" ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਪਰਤੰਤਰ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਲੁਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਸਦਾਚਾਰਕ "ਆਦਰਸ਼" ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿੱਥਲਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਇਹ ਅਧੋਗਤੀ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਦਾਈਏ ਈਸਾਈਅਤ ਪਰਿਪੇਖ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਇੱਛਾ, ਜਜ਼ਬੇ, ਪ੍ਰੇਮ, ਬਦਲੇ ਅਤੇ ਕੀਮਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਨੀਟਸ਼ੇ (ਈਸਾਈ) ਸਦਾਚਾਰ ਨਾਲ ਜੰਗ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਧਾਰਣ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਇੱਛਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰੀ ਕੀਮਤ ਵਾਲਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਜਿਵੇਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੱਗਰਤਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੀ ਅੰਧ-ਦਿਲੀ ਅਤੇ ਜ਼ਹਿਰੀਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਣ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਣਗੌਲੇ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੀ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਨਾਲੋਂ ਮਿਟ ਜਾਣਾ ਬਿਹਤਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਧੋਗਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਯੌਰਪੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਜਾਨ-ਜੋਖੋਂ ਦੇ ਅਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਸਥਿਤੀਆਂ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ "ਗੁਪਤ ਤੈਸ਼" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਧੜੇਬੰਦੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਬਣੇ। ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਕਰਾਤ ਨੇ ਤਰਕ, ਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਇੱਕਸਾਰ ਮੰਨਣ ਦੇ ਹਾਸੋਹੀਣੇ ਏਕਤਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਭਰਮਾਇਆ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਕਦੇ ਮੁਕਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਉਹ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ "ਦ੍ਵੰਦ" (ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ) ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਅਣਉੱਤਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਲੇਟੋ ਨੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਾਇਆ। ਇਹ ਇੱਕ ਨਸ਼ਾ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਦਾ ਹੀ ਓਜ਼ਾਰ ਬਣ ਗਿਆ। ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉੱਚਤਾ ਦਿੱਤੀ ਉਸ ਨਾਲ ਸਹਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਨਾਸ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਅਧੋਗਤੀ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਬਣੇ। ਇਸ ਪਤਨ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਨੀਟਸ਼ੇ "ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਸਿਆਣਪ" ਲਈ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਆਣਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ੀ ਲੈਣਾ ਅਤੇ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ "ਬਹੁਤ ਸਾਊ" ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਸਿਆਣਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੋਚ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦਾ ਆਪਣਾ ਲੱਭਿਆ "ਨਵਾਂ ਕੇਂਦਰ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਅਧੋਗਤੀ ਉਸ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਮਲ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਦਾ ਵੀ ਮੌਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੇ "ਨਿਰੰਤਰ ਦੁਹਰਾਉ" ਨੂੰ ਇਸ ਅੱਧਰੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦੇ ਬਦਲ ਪਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਸਪਿਰਿਟ" ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਲਈ, "ਸੱਚ" ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਬਿਹਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਨਾਂਹ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਖਤਰਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਾਂਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ, ਸੂੱਛਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇੱਕ ਨਿਯਮਿਤ ਕਠੋਰਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਘ੍ਰਿਣਾਯੋਗ ਅਤੇ, ਕਮਜ਼ੋਰ ਔਰਤ ਵਰਗੇ "ਸੱਚ" ਦੇ ਪਰਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕਣ ਵਾਲੇ ਹਨ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਤੀਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਨਵੇਂ ਮੁਲੰਕਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੁਲੰਕਣ "ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ" ਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਓਜ਼ਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਜਾਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਣਾ, ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ "ਸੱਚ" ਉੱਸਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ, ਸੱਚ ਰਾਹੀਂ, ਤਬਦੀਲੀ ਜਾਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨੁਰੂਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰਗਤੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਥਕਾਵਟ ਜਾਂ ਆਲਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਵੀ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਆਤਮ (ਸਬਜੈਕਟ) ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਵੀ ਇੱਕ ਉਸਾਰੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੱਤ ਜਾਂ ਸਬਸਟੈਂਸ ਵੀ। ਆਤਮ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਏਕਤਾ ਵੀ ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਿਸ਼ਚੇ ਦੀ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਗਿਆਨ, ਇਸ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਰਚਣ ਵਾਲੇ ਆਤਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀਆਂ ਅਨਿਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ, ਬਹੁ-ਜ਼ਾਵਿਆਈ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਦੀ ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁ-ਵਿਆਖਿਆਈ ਅਤੇ ਗਤੀਵਰਧਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਬੋਧੀਆਂ ਵਾਂਗ "ਵਿਅੱਕਤੀ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਨਾਂਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਨੂਨ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗਿਆਨ-ਸ੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਦੀਆਂ ਈਜਾਦ ਕੀਤੀਆਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨੀਟਸ਼ੇ, ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਮਕਾਨਕੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰ (ਫੋਰਸ) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਔਰਗੈਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਕਾਰਣ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਰੇਖਕੀ ਅਨੁਸਰਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਾਰਣ, ਪ੍ਰਭਾਵ, ਜੋਰ, ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਖਿਣ ਇਸ ਮਕਾਨਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦੇ। ਕੋਈ ਵਿਅੱਕਤੀ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅੰਦਰਲੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਗਠਨ ਕਾਰਣ ਉਚੇਰਾ ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵਨ ਇਹ ਰੂਪ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਹਾਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਾਚਣ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਨਾੜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਜ਼ਬ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਮੁੱਦੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦੋ ਅਬਰਾਬਰ ਅੰਸ਼ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਸੰਤੁਲਨ

ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਗੁਣਾਤਮਕ ਹੈ, ਗਿਣਨਾਤਮਕ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਕਾਰਣ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਇਉਂ "ਅਨਿਵਾਰਯ" ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਮਕਾਨਕੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਹੀ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਸੁਆਮੀ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚੇ ਦੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸੰਧੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸੰਧੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀ ਗੁਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵਧਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਰਾਜ (ਸਟੇਟ) ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਹੀਣਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ, ਸਜ਼ਾ ਲਈ ਬਣਾਏ ਕਾਨੂੰਨ, ਵਰਗ, ਵਪਾਰ, ਪਰਿਵਾਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਲਅਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਤੋਂ ਜੋ ਜੰਗ, ਜਿੱਤ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਤੋਂ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਜੰਗ ਅਤੇ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ "ਲੋਕਤੰਤਰ" ਅਤੇ ਦੁਕਾਨਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਣ ਦੇਣ ਯੋਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਰਮਨੀ ਅਜਿਹੇ ਵੱਡੀਆਂ ਅਤੇ ਬਲਵਾਨ ਰੂਹਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਆਹ ਸਮਾਜਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਸਰਨ ਹੀ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਵਾਦੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਿਆਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਵਿਕਾਸ" ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ "ਭ੍ਰਸ਼ਟਾਚਾਰ" ਹੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੂਜੇ "ਅਸੱਭਿਆਚਾਰ" ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ ਕਲਾ ਦਾ ਰੂਪ ਕਿਵੇਂ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਇਸ ਭਾਗ ਦੇ ਆਖਰੀ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਕਲਾ, ਧਰਮ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਧੋਗਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਲਹਿਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਲਾ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੇ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਸ਼ਬਦ "ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ" ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਪਰੀਵਰਤਨ, ਭਵਣ, ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਵਿਕਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭਿਅੰਕਰ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਐਪੋਲੋ, ਕਲਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਮ-ਸ਼ੈਲੀ, ਵਧੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਜੇਤੂ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਚਨ ਇੰਤਹਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੀ, ਬੇਸੁੱਧੀ ਅਤੇ ਨਸ਼ੇ ਨਾਲ ਝੂਲਣ ਵਾਲੀ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਕਲਾਕਾਰ ਵਿੱਚ "ਬਹੁਲਤਾ ਦਾ ਦਬਾਉ" ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦਬਾਉ ਵਾਲੀ ਸੀਮਾ ਉਲੰਘਣ ਦੀ ਦੋਸ਼ੀ ਕਲਾ ਹੀ ਇੱਕ ਪੱਖੋ ਅਤੇ ਵਰਗ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਰਚੇ "ਸੱਚ" ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਦੇਹ-ਮੁੱਲ" ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੁਕਤਭਾਵੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨੂੰ ਭਿਅੰਕਰ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾ ਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਬਦੀ" ਹੈ। ਜਿਸ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਲਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੈ ਭੀਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਲਾ ਹੀ

ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਚਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਚਣਾ, ਅਧੋਗਤ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਈਸਾਈਅਤ, ਬੁੱਧਵਾਦ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਵਾਂਗ ਨਾ-ਪੱਖੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ, ਜੰਗਜੂ ਵਰਗੇ, ਨਾਇਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕਲਿਆਣ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ "ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਨਸਲ" ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਗ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਕੁਝ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨੀਟਸ਼ੇ ਆਪਣਾ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖਤਰੇ ਮੁੱਲ ਲੈਣ ਵਾਲਾ, ਰੂਹ ਦਾ ਬਲਵਾਨ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਉਚੇਰੀ ਅਤੇ ਉੱਪਰ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਨਸਲ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਜ਼ਨ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ "ਸੰਯੋਗੀ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਿਨਾ ਝਿਜਕ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਪਰੋਮੀਥੀਅਸ ਵਾਂਗ ਜਾਂਗਲੀਪਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਸਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨੇਕੀ, ਮਹਾਨਤਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ "ਬਹੁਲਤਾ" ਵਿੱਚੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਜਨਮ ਲਈ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਿਰਦ, ਸਾਜਨਹਾਰ, ਇਕੱਲਪਸੰਦ, ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ, ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਅਨੇਕਾਂ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਬੈਰਾਗ ਵੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਰਤ, ਮੁਨੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਲੋਭ ਮੁਕਤੀ, ਉਕਸਾਹਟਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਨਾਲ ਇਹ ਪੂਰਵ-ਬੋਧੀ ਮਨੁੱਖ ਉਤਸਵੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਅਸਲ ਦਾਈਆ ਹੈ, ਨਿਮਨ ਦਰਜੇ ਵਾਲੀ "ਮਨੁੱਖਜਾਤੀ" ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਸ਼ਾਸਕ ਉਸ ਲਈ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਸਾਜਨਾ ਲਈ ਓਜ਼ਾਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ੋਪਨਹਾਰ ਦੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦ ਅਤੇ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਨੂੰ "ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਐਬਸਰਡ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਏਕਤਾ, ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ, ਨਿੱਤਾਪ੍ਰਤੀ ਸਮਾਜ, ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚਲਾਇਮਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਉਤੇਜਨਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਨ੍ਹੇਰੀਆਂ ਪਰ ਪੂਰਣ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਵੁਕ, ਦੁੱਖ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਜਿਹੀ ਉਨਮਾਦੀ ਹਾਂ-ਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਨਾਲ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਲਈ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾਇਕ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਹੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਰਿਸ਼ਤਾ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਕਲਾ ਵਿੱਚ ਚਿਤਰਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਬਦ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਠੋਰ, ਦੁਖਦਾਈ ਅਤੇ ਤਾਮੀਲ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ। ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਅਜਿਹਾ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਪੁਰਸ਼ ਸੀ। ਪਰ ਨੀਟਸ਼ੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਪਰਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਅਲੇ ਵਾਂਗ ਭੜਕਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਪਾਵਾਨ ਅਤੇ ਅਨੰਦਵਰਧਕ "ਪ੍ਰੇਮ" ਨਾਲ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਡਾਇਉਨੀਸਸ, ਨਿਰੰਤਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਥਲ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਮਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਨਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਡੁੱਲ੍ਹ ਰਿਹਾ ਵਿਨਾਸ਼ਭਾਵੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਮਨੁੱਖ

ਹੈ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਪਣੀ ਘੜ ਭੰਨ ਰਾਹੀਂ ਤੋੜ ਫੋੜ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਭਾਗ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਚਾਰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੰਧ ਹੈ: "ਸਦੀਵੀ ਦੁਹਰਾਉ"। ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਾਕੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਕੇ ਜੇਤੂ ਵਿਚਾਰ ਬਣਕੇ ਉੱਭਰੇਗਾ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਝੱਲ ਸਕਣਗੀਆਂ, ਉਹ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਤ ਰਹਿਣਗੀਆਂ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਸਦਾ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੰਤ ਪਰੀਵਰਤਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਨਵੇਂ ਜੋੜ-ਤੋੜ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਾਦੇ ਰੂਪ ਜਟਿਲ ਬਣਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕੋਹੀ ਖਲੋਤ ਖਿਣ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਹਰ ਖਿਣ ਭਵਣਾ (ਬਿਕੰਮਿੰਗ) ਜਾਂ ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਸਭ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਮੁਲੰਕਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਦੁਹਰਾਉ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਨਹੀਂ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਚੋਣ-ਨਿਯਮ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਸ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਵੱਲ ਦੁਹਰਾਉ ਨੂੰ "ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ" ਦੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ "ਅਨਿਵਾਰਯ" (ਨੈਸੈਸਿਟੀ) ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ - ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ। ਇਹ ਇੱਕ ਲੱਜ਼ਤ ਹੈ ਪਰ ਅਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਅਨਿਵਾਰਯ ਅਤੇ ਕੋਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ।

ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਹ ਦੁਹਰਾਉ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੰਤਵ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ, ਜੇ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਕਾਲ ਅਤੇ ਪਰੀਵਰਤਨ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸੱਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਅਕਾਲ" ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਿਅੰਕਰ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਹਰ ਖਿਣ ਨਵਾਂ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ਵ ਊਰਜਾ ਦਾ ਦਿਉ ਹੈ। ਇਹ ਊਰਜਾ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਬਦਲਦੀ ਹੈ ਆਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਨਾ ਆਦਿ ਹੈ ਨਾ ਅੰਤ। ਇਸ ਦੇ ਕਠੋਰ ਅਤੇ ਠੰਢੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਤਿਅੰਤ ਗਰਮ, ਤੂਫ਼ਾਨੀ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਸ੍ਰੋਤ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ "ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਵੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੀ ਹਾਂ।

ਸ਼ਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਨੀਟਸ਼ੇ, ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਰੇਖਕੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚੋਣ ਨਿਯਮ ਜ਼ਰੂਰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ "ਊਰਜਾ" ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਉਤੇਜਨਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਨਮਾਦ ਜਾਂ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਇਹ ਦੁਹਰਾਉ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਪਰਮੇਨਾਈਡਜ਼ ਅਤੇ ਬੁੱਧਵਾਦ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ "ਬੀਅੰਗ" ਆਧਾਰਿਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਕਾਨਕੀ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਹੈਰਾਕਲਾਈਟਸ ਦੇ "ਪਰੀਵਰਤਨ" ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਜਿਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਮੁੱਦਾ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਮ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਬਾਰੇ ਧਿਆਨਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ "ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਾ" ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਾ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਾ-ਪੱਖੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ, ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਪਾਲਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚੇ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਆਉਣ ਉੱਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ, ਪਿੱਛੋਂ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਇਤਾਲਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਗ੍ਰਾਮੱਸਕੀ ਦੇ "ਹੈਜਮਨੀ" ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਕਿਰਨ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੇ ਹਰ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਦੇ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਬਾਰੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਜ੍ਵਲਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਜਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤਿ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਕੁੱਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਈਸਾਈਅਤ, ਯਹੂਦੀਅਤ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨਾਲ ਉੱਭਰੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਮੰਤਵਬੱਧ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕੱਟੜਤਾ ਨੇ ਯੋਰਪੀ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਸੌਂਦਰਯਮੁੱਖਤਾ, ਕਵਿਤਾ, ਕਲਪਣਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਨਵਾਂ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਸਾਜਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਛੋਟੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਵਧਿਆ ਹੈ ਇਹ ਵੀ ਮਹਾਂ ਬਿਰਤਾਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖੀ ਸਿੱਧ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਗਿਆਨ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ "ਐਨਲਾਈਟਨਮੈਂਟ" ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ, ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਵੀ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ ਹੈ।



ਅਧਿਆਇ 4

ਫੈਨਨ: ਧਰਤੀ ਦੇ ਬਦਨਸੀਬ

ਫਰਾਂਜ਼ ਫੈਨਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਧਰਤੀ ਦੇ ਬਦਨਸੀਬ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਰਾਹੀਂ *ਦ ਰੈਚੱਡ ਔਨ ਦ ਅਰਥ* ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1961 ਵਿੱਚ ਛਪੀ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜੀ ਅਨੁਵਾਦ 1965 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ, ਉਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਪਛਾਣ, ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰ ਜਿਸ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸੋਚ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ "ਮੈਨੀਕੀਅਨ ਡਿਲੀਰੀਅਮ"। ਮਨੀ ਜਾਂ ਮੈਨੀਕੀ ਤੀਜੀ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ ਇਰਾਨ ਜਾਂ ਬੈਬੀਲੋਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਚਿੰਤਕ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਰੱਬ ਅਤੇ ਸ਼ੈਤਾਨ (ਸੇਟਨ) ਦੋਵੇਂ ਸਦੀਵੀ ਹਨ। ਰੱਬ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹਤ ਦਾ ਸ਼ਾਸਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੈਤਾਨ ਅਨ੍ਹੇਰੇ ਦੀ। ਦੋਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਅਜੋਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਅਕਾਸ਼ੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਅਨ੍ਹੇਰੇ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸਾਜਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੀਕੀਅਨ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਸਮਵਰਤਨ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਫੈਨਨ ਨੇ "ਮੈਨੀਕੀਅਨ ਡਿਲੀਰੀਅਮ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਬਸਤੀ ਦੇ ਮੂਲਵਾਸੀ (ਨੇਟਿਵ) ਅਤੇ ਨਿਵੇਸ਼ੀ (ਸੈਟਲਰ) ਦੀ ਖੰਡਿਤ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਫੈਨਨ ਦੇ ਬਹੁ-ਹਵਾਲਿਤ ਵਾਕ ਇਹ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ: "ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਇੱਕ ਦਬਾਇਆ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਸੁਪਨਾ ਸਜ਼ਾ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ: ਪੁਲਸ, ਬੈਰਕਾਂ ਦੇ ਬਿਗਲ ਬੁਲਾਵੇ, ਫੌਜੀ ਪ੍ਰੇਡਾਂ ਅਤੇ ਲਹਿਰਾਉਂਦੇ ਝੰਡੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਮਨ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਉਤੇਜਨਾ-ਪਰਦਾਨਕ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਕਿ (ਆਪਣੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਤੋਂ) "ਹਿੱਲਣ ਦੀ ਜੁਰਤ ਨਾ ਕਰੋ" ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਹ ਚੰਗਿਆੜਦੇ ਹਨ: ਹਮਲੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਓ।" ਫੈਨਨ ਦੇ ਇਹ ਵਾਕ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਅਤੇ ਨਿਵੇਸ਼ੀ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਇੱਕ ਨਿਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੁਾਮੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਿਵੇਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਜ਼ਾਲਿਮ ਅਤੇ ਦਬਾਊ ਵਿਧੀਆਂ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਦੇ ਮਨ, ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪੱਠਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤਣਾਉ ਭਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਜੋ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਅੱਤਿਆਚਾਰੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਨਿਵੇਸ਼ੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਅਮਲ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਗਾਨੇ ਜਾਂ ਮੂਲਵਾਨੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਰਤਾਉ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਮਿਸ੍ਰਿਤ ਪਛਾਣ ਦਾ ਜਨਮ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਨਮਾਦ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੇਕਲੀ ਭਾਵ

ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ "ਮੈਨੀਕੀਅਨ ਡਿਲੀਰੀਅਮ" ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸੇ ਡਿਲੀਰੀਅਮ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਨਿਵੇਸ਼ੀ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਜਾਨਵਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸ਼ੈਤਾਨ ਜਾਂ ਬਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਡਿਲੀਰੀਅਮ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਹਿੰਸਾ ਰਹੀਂ ਆਪਣੇ ਹੀਣ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਬਸਤੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਿਰਬਸਤੀਕਰਣ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਵੇਸ਼ੀ ਵੈਰੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਗੱਦੀਉਂ ਲਾਹੁਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਣਾਉ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਕਬੀਲਾ ਲੜਾਈਆਂ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਝਗੜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਨਮਾਦੀ ਨਾਚਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਆਪਣੀ ਇਸ ਤਣਾਉ-ਭਰਪੂਰ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬਸਤੀ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹਿੰਸਾ, ਸ਼ਾਸਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਿਵੇਸ਼ੀ ਦਾ "ਮੈਕਨੀਅਨ ਡਿਲੀਰੀਅਮ" ਹੀ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਦੇ "ਮੈਨੀਕੀਅਨ ਡਿਲੀਰੀਅਮ" ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਹਿੰਸਾ ਵਿੱਚ ਦੋ ਪੱਖੀ ਜਾਂ ਖੰਡਿਤ ਚੇਤਨਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸੇ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇੱਕ ਅਸ਼ੁੱਧੀ ਵਿੱਚੋਂ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ।

ਫੈਨਨ ਦਾ ਦੂਜਾ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਸਭ ਕੌਮਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਮੁਕਤੀ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਬਲ ਵਿਰੁੱਧ, ਫੈਨਨ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੁਰਜੀਤੀ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਸਕ, ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਗਾੜਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਬਸਤੀ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਮਾਣ ਫੈਨਨ ਅਨੁਸਾਰ ਤਿੰਨ ਫੇਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਫੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਲੇਖਕ ਕਾਬਜ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਫੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਬੇਚੈਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਹਾਸ ਅਤੇ ਕੁਝ ਐਲਿਗੁਰੀ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਫੇਜ਼ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਲੜਾਈ ਦਾ ਫੇਜ਼ ਹੈ, ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਲੇਖਕ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਾਂ ਰਣਭੂਮੀ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੌਮੀ ਸਾਹਿੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਕੇਵਲ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਖੜੋਤ ਦਾ ਖਿਣ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਦੋਂ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉੱਭਰ ਆਵੇ। ਫੈਨਨ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਵ-ਸੰਰਚਨਾ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਦ੍ਵੰਦ ਵਿੱਚ ਉਲਝੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿੱਤ ਵੱਲ ਵਧਣ ਵਾਲੀ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਵਚਨਬੱਧ ਹੋ ਕੇ ਸਾਹਿੱਤ ਰਚੇ। ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਫੈਨਨ ਮੁੱਠਭੇੜ (ਕੰਬੈਟ) ਦਾ ਸਾਹਿੱਤ ਆਖਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਕੌਮੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸੰਪੰਨਤਾ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕੌਮੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫੈਨਨ ਇਸ ਨੂੰ "ਸਰੀਰਕ ਕੀਮਤ" (ਬਾਇਉਲੌਜੀਕਲ ਵੈਲਿਊ) ਆਖਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਰਚਣਹਾਰ ਦੇ ਖ਼ੂਨ ਅਤੇ ਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਹਿਣ ਲੱਗਦੇ, ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰਸਾਇਣ ਅਤੇ ਦ੍ਰੱਵ ਕੌਮੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ, ਇਹ ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਲੜਾਈ, ਕੌਮੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਲਈ ਲੜਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਲੜਾਈ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਫੈਨਨ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਯੋਗਿਤ ਜਾਂ "ਕੰਟੈਸਟੱਡ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬੜੇ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਕਦਮ ਕਦਮ ਉੱਤੇ ਬਚਾਉਂਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖ਼ੂਨ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਉਭਾਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਚਾਹੁਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਵੀ ਇਸ ਲਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੇਵਲ ਭੂਤ ਆਧਾਰਤਿ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਲੜ ਰਹੇ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਸ ਵਚਨਬੱਧ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਫੈਨਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ: ਹੱਠ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦ੍ਰਿੜ ਤੱਤ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ।

ਫੈਨਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੁਝਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਲ੍ਹਣਾ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਬਸਤੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੋਵੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਬਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਦੱਬੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਟਕਰਾਉ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਭਰਪੂਰ, ਹਮਲਾ ਆਧਾਰਿਤ, ਬਚਾਉ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਉਸਾਰਿਆ ਪਰਵਚਨ "ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖਵਾਦ" ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਤ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਉਚੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਕੀਮਤਾਂ ਲੈ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਤ ਨਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸੇ ਦਿਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਹੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਫੈਨਨ ਬੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਫੈਨਨ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਕੌਮੀਵਾਦ ਨਹੀਂ। ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਾਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਤਾ ਜਿਉਂਦੀ ਅਤੇ ਵਿਗਸਦੀ ਹੈ।" ਇਹ ਦੋਹਰਾ ਉਭਾਰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਫੈਨਨ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੰਗ ਭੂਗੋਲਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੱਤ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਵਧਾ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਫੈਨਨ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੇਵਲ

ਤੱਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ (ਔਨਟੋਲੌਜੀਕਲ) ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਬਾਦਕ (ਡਾਇਲੋਜੀਕਲ) ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾਉਣ ਵਾਲੀ (ਹਾਈਬਰਿਡਿਕ) ਵੀ ਹੈ।

ਫੈਨਨ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸੰਪੰਨ ਰਾਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਵਿਗਸ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੌਮੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਦੀ ਪੁਨਰ ਸੁਰਜੀਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਇਸ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤੰਨ ਕੌਮ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਮਾਹੌਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਵਾਸਯੋਗਤਾ, ਉਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਾਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੋ ਖ਼ੂਨ, ਦੇਹ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਧਣ ਫੁੱਲਣ ਲਈ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ, ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸੰਪੰਨ ਰਾਜ ਹੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵੱਡੇ ਖਤਰੇ ਵੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਫੈਨਨ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰੀਵ ਆਸਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਤੱਤਫਟ ਅਤੇ ਫੌਰੀ ਨਤੀਜਾ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਇੱਕ "ਖਾਲੀ ਘੋਗਾ" ਜਾਂ ਸੰਭਵਨਾ ਦਾ ਨਿਗੂਣਾ ਮਜ਼ਾਕ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੋਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੌਮੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਉਤਪਾਦਨ, ਈਜਾਦ, ਰਚਨਾ, ਮਿਹਨਤ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਦਰਮਿਆਨੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਅਧੋਗਤ ਅਵਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਏ ਨਵੇਂ ਅੱਧ-ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਕੋਲ ਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੇ ਤਾਕਤ ਉੱਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਕੌਮਵਾਦ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਅਧੀਨ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਆਪਣਾ ਮਾਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਬਿਲਡਿੰਗਾਂ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਕਾਸ ਅਧੀਨ ਅਤੇ ਹੁਣੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਏ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਕੋਲ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਯੌਰਪ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਬਣਾਇਆ, ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਪੂੰਜੀ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੀਮਿਤ ਅਮੀਰੀ ਦਿੱਤੀ। ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਦਮਕ ਵਾਲੇ ਲੀਡਰ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਅਧੀਨ, ਧਨ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਰਗ ਦਾ ਅਨਿਵਾਰਜ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਸਿਰਜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਫੈਨਨ ਇਸ ਸ੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਯੌਰਪੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਸੇਵਕ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਯੌਰਪੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਅਧੋਗਤੀ ਵੱਲ ਹੀ ਧੱਕੇਗੀ, ਇਹ ਫੈਨਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਫੈਨਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਛੇਤੀ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਾ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿੱਚ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ "ਨਿਪੁੰਸਕ ਰੂਪਵਾਦ" ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫੈਨਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਨੂੰ "ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ" ਵਿੱਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਸ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਲ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸਤਰੀਆਂ ਮਰਦਾ ਦਾ ਅਰਥਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਕਰਮ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਸਿਰਜਨਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ ਅਤੇ ਵਾਧੂ ਰੂਪਵਾਦ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਫਰੀਕਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਫੈਨਨ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਗੌਰਵ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਪੜਾ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਫੈਨਨ ਦਾ ਇਥੇ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਕੌਮੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਕੌਮੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਕੀ ਹਨ? ਅੰਦਰਲੇ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਹਿੱਤ ਸਾਂਝੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਹੜੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੈ, ਅੰਦਰਲੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਜਾਂ ਮਲਟੀਲੈਕਟਿਕ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਨਿਬੇੜਾ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਖਰੀ ਅਧਿਆਇ ਹੈ: "ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜੰਗ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗ"। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਫੈਨਨ ਪੱਛਮ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਮਨੋਚਿਕਿਤਸਕਾਂ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਉਖਾੜਦਾ ਹੈ। ਫੈਨਨ ਨੇ ਅਲਜੀਰਸ ਦੇ ਫੈਕਲਟੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪੋਰੋਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿਹਤ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਮਨੋਚਿਕਤਿਕ ਡਾ: ਕੈਰੋਥਰਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੋਰੋਸ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਲਜੇਰੀਅਨ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਕੋਰਟੈਕਸ ਨਹੀਂ। ਕੋਰਟੈਕਸ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਝਿੱਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਵਾਸਤਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਰਜ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਪੋਰੋਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲਜੇਰੀਅਨ ਕੇਵਲ ਡੀ- ਐਨਸੈਫਾਲੋਨ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾੜੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਅਲਜੇਰੀਅਨ ਕੇਵਲ ਦੇਖਣ ਨਾਲ ਹੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸੋਚਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਅਲਜੇਰੀਅਨ ਪੂਰਾ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਪੋਰੋਸ ਅਲਜੇਰੀਅਨ ਦੇ ਆਦਿਵਾਸੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਅਧੂਰੇ ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਕੈਰੋਥਰਸ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਫਰੀਕਨ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਲੇ ਲੋਬਸ ਨਹੀਂ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦਾ ਬਾਹਰਲਾ ਹਿੱਸਾ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਭਿਅੰਕਰ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋਚਿਕਿਤਸਕਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪਾਇਆ। ਫੈਨਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਫੈਨਨ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਨੋਚਿਕਿਤਸਾ ਸਾਸਤਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਮਾਰਗ-ਪਰਦਰਸ਼ਕ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਕਲਿਨੀਕਲ ਸਾਈਕੈਟਰੀ ਨਿਰਪੱਖ ਨਹੀਂ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਮਨੋਚਿਕਿਤਸਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਚਿਕਿਤਸਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਭਿਆਨਕ ਪੱਖ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸਿਤਮਗਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲੁੱਟ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਫਰੀਕਨਾਂ ਜਾਂ ਹੋਰ ਬਸਤੀ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪੂਰੇ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਕੋਲ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦਿਮਾਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਸਰੀਰ ਅਧਾਰਿਤ ਦਲੀਲ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਫੈਨਨ ਨੇ ਬੜੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਸੋਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ, ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦੇ ਢੰਗ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ। ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਸੰਗਠਨ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਇੱਕੋ ਹੈ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸ, ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਵਰਤਾਉ ਆਵੱਸ਼ ਕੁਝ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇੱਕ "ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ" ਵੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ "ਸਾਈਕੋ-ਸੋਮੈਟਿਕ" ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਫੈਨਨ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਹਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਤੋਲਣ ਵਾਲੇ ਚੌਖਟੇ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹਿਲੂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ "ਨਿਰਪੱਖਤਾ," "ਬਾਹਰਮੁੱਖਤਾ" ਦਾ ਪਾਜ ਖੁੱਲ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ, ਰੂਪ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸ਼ੈਲੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਕਿਵੇਂ ਅਣਹੋਂਦ (ਲੈਕ) ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇੱਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਨ, ਸਰੀਰ, ਵਰਤਾਉ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ? ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਫੈਨਨ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੌਰਵ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਹੋਮੀ ਭਾਭਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰੀਵਰਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਦੌਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਆਖਿਆ ਹੈ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਲਪ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਤਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪਛਾਣ ਦਾ ਯਥਾਰਥ, ਇਕ-ਕੌਮੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਤਸੱਵਰ, ਹਰ ਖਿਣ ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਅੰਦਰਲੇ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਅਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ, ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਮੁੱਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਿੱਧੀ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਫੈਨਨ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ "ਕੌਮਵਾਦ" ਦੀ ਥਾਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਬਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਉੱਤੇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਮਿਲ ਕੇ ਵਡੇਰਾ ਯਥਾਰਥ ਰਚਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਵੀ ਫੈਨਨ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕੌਮਵਾਦ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੌਮਾਂ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਖੜੋਤ ਅਤੇ ਕੱਟੜ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਅਗੇ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਦੋਗਲਾਪਣ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਿੱਚ ਫੈਨਨ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 5

ਫ਼ੂਕੋ: *ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰੋ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾ ਦਿਓ*
ਜੇਲ੍ਹ ਦਾ ਜਨਮ

ਨੀਟਸ਼ੇ, ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਫ਼ੂਕੋ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਕਰੋ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾ ਦਿਓ* (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਡਿਸਿਪਲਿਨ ਐਂਡ ਪਨਿਸ਼) ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਿਰਧਾਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਰਾਹੀਂ ਫ਼ੂਕੋ ਨੇ ਬੜੀ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਦੇ ਮੰਤਵ, ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਰਤੰਤਰਤਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੱਚ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਵੀ ਇਸ ਪਰਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਦੇ ਦੇਹਾ ਨੂੰ ਮੋਟੇ-ਠੁੱਲ੍ਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੁਲਜਮ ਨੂੰ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਕੇ ਮਾਰਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜੇਲ੍ਹ ਦਾ ਈਜਾਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਤੱਕ ਬਹੁ-ਪਸਾਰੀ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਉਣਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਿਧਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਲ੍ਹ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਉਸ ਪੂਰਣ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ, ਇਕੱਲਾ, ਸਿਧਾਇਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰੂਵਾਂ, ਰਸਾਇਣਾਂ ਤੱਕ ਕੈਦ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਫ਼ੂਕੋ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ, ਜੋ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਕੇਵਲ ਮਨ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੇਹ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰਤੰਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁਕਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਖੜੀ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਲਾਮ ਕੀਤੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਛੁਡਾਉਣਾ ਵੀ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗਿਆਨ ਵਸੀਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਵਲ ਮਨ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਲਾਮ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਸਗੋਂ ਦੇਹ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ-ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ, ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ, ਲਿੰਗ-ਸ਼ਕਤੀ, ਸਭ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੇਹ-ਅੰਤਰੀਵ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇੱਕ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਕਾਨੂੰਨ, ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਦੇਹ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਅੰਕਿਤ (ਇਨਸਕਰਾਈਬ) ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਂ ਨਿਰਅੰਕਿਤ (ਡੀਸਕਰਾਈਬ) ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਤਾਕਤਵਰ ਵਿਧੀਆਂ ਲੱਭਣੀਆਂ ਪੈਣਗੀਆਂ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਫ਼ੂਕੋ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸੁਝਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਉਣ

ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਮਨੁੱਖ ਸਾਸਤਰ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ, ਆਦਿ ਸਭ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਿਰਅੰਕਣ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਬਾਰੇ ਗੰਭੀਰ ਸੋਚ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਫ਼ੂਕੋ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੂਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਫ਼ੂਕੋ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਆਰੰਭ "ਦੰਡਿਤ ਦੀ ਦੇਹ" ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਮਾਰਚ 1757 ਵਿੱਚ ਦਾਮੀਂਸ ਨਾਂ ਦੇ ਅਪਰਾਧੀ ਨੂੰ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਚਰਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਕਤਲ ਲਈ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਚਾਕੂ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਸ਼ੀ, ਅਪਰਾਧੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਬਾਰ ਬਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ: "ਹੇ ਸ੍ਵਾਮੀ, ਖਿਮਾ ਕਰੋ।" ਉਸ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਘੋੜਿਆਂ ਨਾਲ ਘੜੀਸ ਕੇ ਪਾੜਿਆ ਗਿਆ ਪਰ ਘੋੜੇ ਇਹ ਕੰਮ ਸੰਪੂਰਣ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਫਿਰ ਨਿਆਂਪਾਲਕ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਬੋਟੀ ਬੋਟੀ ਕੱਟਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਲੈ ਲਈ ਗਈ। ਜਦੋਂ ਉਸਦੇ ਚਾਰ ਅੰਗ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਸ੍ਵਾਸ ਕਰਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਫਾਂਸੀ ਦੇ ਤਖਤੇ ਉੱਤੇ ਲਟਕਾਇਆ ਗਿਆ। ਪਿੱਛੋਂ ਸਮੇਤ ਤਖਤੇ ਅਤੇ ਰੱਸਿਆਂ ਦੇ ਅੱਗੇ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਸਜ਼ਾ ਨੂੰ ਹਮਲਾ ਜਾਂ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਭੈ ਭੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ, ਸਥਾਪਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਰਤੰਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਢੰਗ ਸੀ। ਪਰ ਛੇਤੀ ਹੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦੇ ਕੇ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਬਲਿਕ ਸਾਹਮਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕੇ ਬਦਲਣੇ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਏ। ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ 80 ਸਾਲ ਪਿੱਛੋਂ ਹੀ ਨੌਜੁਆਨ ਕੈਦੀਆਂ ਲਈ ਨਿਯਮ ਬਣ ਗਏ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉੱਠਣਾ, ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਖਾਣਾ-ਪੀਣਾ ਕਿਸ ਕਿਸ ਵੇਲੇ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਰਤੰਤਰ ਕਰਨ ਦੇ ਅਦਿੱਖ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸੀ। ਸਜ਼ਾ, ਦੰਡ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਗੁਪਤ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਲੱਗ ਪਈ। ਕੈਦੀਆਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨੂੰ ਮੁਕੱਦਮੇ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਰਮ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਗਿੱਲੋਟੀਨ ਨੂੰ ਜੇਲ੍ਹ ਦੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਕ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੰਡ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਿਰਦੇਹ ਬਣ ਗਈ। ਅਪਰਾਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਜੰਤਰ-ਵਿਧੀਆਂ ਬਦਲ ਗਈਆਂ। ਜਿਸ (ਸ਼ਾਸਕ) ਸੱਚ ਨੂੰ ਦੰਡ-ਫੈਸਲੇ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤਰ-ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਬਦਲ ਗਿਆ। ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹੀਂਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਰਮ ਕੋਡਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਦੰਡ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੁਣ ਉਸ ਵਿੱਚ, ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਪਰਾਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾ, ਕੁਝ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਮਿਲ ਗਏ। ਨਿਰਣਾ ਕੇਵਲ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮਸਲਾ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਕਤੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਦੰਡ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਨਾ-ਪੱਖੀ ਹੀ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਆਸਰਾ ਬਣਨ ਲਈ ਕੁਝ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰੀ ਵੀ ਬਣ ਗਈ।

ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਫ਼ੂਕੋ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਵਾਂ ਦੰਡ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇਹ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਜਮ ਵਿੱਚ ਸਮੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਜੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁਧਾਰਨ ਦੇ ਨਰਮ ਢੰਗ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਿੱਥਲ ਕਰਨਾ, ਝੁਕਾਉਣਾ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣਾ ਸੀ। ਦੇਹ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਅੱਗੇ ਨਮਰ ਕਰਕੇ ਪਰਤੰਤਰਤਾ

ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਦੇਹ ਪਰਤੰਤਰਿਤ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਕ ਵੀ। ਦੇਹ ਉੱਤੇ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਜਾਇਦਾਦਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਵਿਉਂਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਨੈੱਟਵਰਕ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਉਹ ਇੱਕ-ਸੁਰਿਤ ਜਾਂ ਇੱਕ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਤਣਾਉ/ਟਕਰਾ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹਰ ਖਿਣ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਹ ਸ਼ਕਤੀ-ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਰਚੀ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰਚਦੀ ਵੀ ਹੈ। "ਆਤਮਾ" ਕੋਈ ਭਰਮ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਸਬਸਟੈਂਸ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅੱਗੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਗਿਆਨ ਭੰਡਾਰ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਤੀ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫੂਕੋ ਨੇ ਬੜੇ ਬਲਵੰਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਤਮਾ" ਇੱਕ ਰਾਜਸੀ ਸੰਜਮ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਓਜ਼ਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਦੇਹ ਦੀ ਜੇਲ੍ਹ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਮੋਹਰ ਲਾਉਣ ਲਈ ਦੰਡਿਤ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਫਾਂਸੀ ਦੇਣਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਤਸੀਹਿਤ ਦੇਹ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਕਾਨੂੰਨੀ ਘਟਨਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ "ਰਾਜਨੀਤਕ ਨੀਤੀ" ਸਮਝੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਪਰਾਧੀ ਦੀ ਫਾਂਸੀ ਦੇ ਤਖਤੇ ਉੱਤੇ ਲਟਕਦੀ ਦੇਹ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸੰਪੰਨ ਸ਼ਾਸਕ ਦੀ ਬੇਰੋਕ ਹਾਜ਼ਰੀ ਬਾਰੇ ਹਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਰੱਖਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਜ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਅਪਰੇਟਸ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਅੰਕਿਤ ਹੋ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਫਾਂਸੀ ਇੱਕ ਕੋਡਿਡ ਕਰਮ ਸੀ। ਦੰਡ ਰਾਹੀਂ ਸੱਚ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਫਾਂਸੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਇਹ ਵੀ ਸੀ, ਕਿ ਲੋਕ ਦੰਡਿਤ ਨੂੰ ਹੀਰੋ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਫਾਂਸੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਜਸ਼ਨ। ਵਕਤ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕ ਫਾਂਸੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛਪਣ ਅਤੇ ਵੰਡੇ ਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਵੀ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਲੱਗਦਾ ਸੀ।

ਦੰਡ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸੁਧਾਰ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਆਇਆ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਪਰਾਧ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਣੀਗਤ ਕਰਕੇ ਕੋਡ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਰਵਚਨ ਬਣੇ। ਇੱਕ ਦੰਡ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸ਼ਸਤਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਿਆ। ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦਾ ਸੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿਲਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਨਿਆਂ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਸੱਚ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਉ ਉਹ ਵੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਅਚੇਤੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਦੰਡ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਬਣਨ ਨਾਲ ਅਪਰਾਧੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਤੀਰੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ "ਨਰਮੀ" ਆਈ। ਦੰਡ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਜਾਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਪੁਨਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੀ ਬਣੀ। ਪਰ ਇਹ ਦੰਡ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀਕਰਣ ਜਾਂ ਰਿਆਇਤਾਂ, ਫੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ "ਰਾਜਸੀ ਸੰਜਮ" ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਸਨ। ਸ਼ਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਿਸਥਾਰ

ਨਾਲ ਸਗੋਂ ਦੇਹ ਦੀ ਥਾਂ ਇੱਕ "ਆਤਮਾ" ਜਾਂ ਮਨ-ਕ੍ਰੀੜਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਂਦੀ ਸੀ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ। ਹੁਣ ਹੱਥ ਕੜੀਆਂ ਜਾਂ ਤਸੀਹੇ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ "ਆਤਮਾਂ" ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਹੁਣ ਸ਼ਾਸਕ ਲਈ ਸੰਗਲਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਦੰਡ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਧਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦੀ "ਆਤਮਾ" ਜਾਂ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਸੂਖਮ ਸਤੱਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਉਸ ਉੱਤੇ ਪੱਕਾ ਸਾਮਰਾਜ ਉੱਸਾਰ ਲਿਆ ਗਿਆ।

ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਸਜ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਆਤਮ ਵਜੋਂ ਫੇਰ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਤਪਾਦਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜੋ ਸ਼ਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਦੇਹ ਅਤੇ ਆਤਮ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਤਿੰਨ ਢੰਗ ਮੌਜੂਦ ਸਨ: ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸੰਪੰਨ ਸ਼ਾਸਕ ਦਾ ਤਸੀਹੇ ਰਾਹੀਂ ਦੇਹ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਉਣੇ, ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਆਤਮ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਤਪਾਦਕ ਬਣਾਉਣਾ, ਅਤੇ ਜੇਲ੍ਹ ਸੰਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀਆਂ ਆਦਤਾਂ, ਵਰਤਾਉ ਆਦਿ ਬਦਲਕੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰਾਵਰੀ ਕਰਨੀ। ਫੂਕੋ ਜੇਲ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਜ਼ਾ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰਾਵਰੀ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦੰਡ ਦੇਣ ਲਈ "ਗੁਪਤ ਮਾਡਲ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਨੇ ਇਹ ਤਿੰਨ ਤਕਨਾਲੋਜੀਆਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸਜ਼ਾ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜੋ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜੋੜ-ਤੋੜਾਂ ਜਾਂ "ਆਤਮਾ" ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੇ ਅਤੇ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਦੇ ਦ੍ਰੱਵ, ਰਸਾਇਣ, ਚੇਤਨਤਾ, ਸਭ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਅੰਤਰਣ ਅਧੀਨ ਆ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।

ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਲਪ-ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ (ਮਾਈਕਰੋਫਿਜ਼ਿਕਸ ਔਫ਼ ਪਾਵਰ) ਬਣਾ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਆਗਿਆਕਾਰ ਦੇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਰਗ ਜਾਂ ਦਿਸ਼ਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਕੁਦਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਮਸ਼ੀਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਤੋੜ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਨਿਰਦਿਸ਼ਟ ਮੰਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰੁਝਾਨ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਆਗਿਆਕਾਰ ਦੇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜੁੜੀ ਹੋਈ, ਪਰਤੰਤਰ-ਵੱਸ ਦੇਹ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਰਾਜਸੀ ਸੰਜਮ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਆਤਮ ਦੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਕ ਬਣ ਗਈਆਂ। ਇੰਜ ਆਗਿਆਕਾਰ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਰਾਹੀਂ "ਪ੍ਰਗਤੀ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਰੇਖਕੀ ਕਾਲ ਜਾਂ ਲੀਨੀਅਰ ਟਾਈਮ ਵੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਵਿੱਚ ਆਇਆ। ਫੌਜੀ ਸਿਪਾਹੀ ਇਸ ਆਗਿਆਕਾਰ ਦੇਹ ਦਾ ਮੌਡਲ ਹੈ। ਫੌਜੀ ਬੈਰਕਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਯਮਿਤ ਟ੍ਰੇਨਿੰਗ, ਬੈਰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਸ, ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਸਿਪਾਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਗਿਆਕਾਰ ਦੇਹ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਲਈ ਮਾਈਕਰੋ ਉਦਾਹਰਣ ਉਸਾਰੀ ਗਈ। ਹਥਿਆਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਦੇਹ ਨੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਦੇਹ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਲਈ ਜੋ ਪਰਤੰਤਰ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ, ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ, ਅਤੇ ਸੋਧੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਦੇਹ ਬਣ ਕੇ

ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਇਸ ਨਾਲ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਪੂਰਣ ਬਣ ਗਈ। ਅਮਰੀਕਾ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਸੁਧਾਰਘਰ, ਜਾਂ ਨਿਗਰਾਨ ਇਮਾਰਤਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੈੱਲ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਬਾਤ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ, ਪਰ ਨਿਗਾਹ ਹੇਠ ਰਹਿਣ ਲਈ, ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਵੀ ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਅਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰ ਦੇਹ ਰਚਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਧਨ ਹੀ ਸਨ। ਫੂਕੋ, ਪੱਛਮ ਦੇ ਧਰਮ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਵੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਧੀ, ਮੁਕਤੀ, ਆਦਿ ਮੁੱਖ ਮੁੱਦੇ ਸਨ, ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰੌਜੈਕਟ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸਾਜਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਨੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਫੌਕੋ "ਪਿਰਾਮਿਡ(ਲ)" ਜਾਂ ਮੀਨਾਰਿਤ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਖਾਸਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਉਚਾਈ ਤੋਂ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ, ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਵਿਸਥਾਰ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਰ ਖਿਣ ਸਾਹਮਣੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਪਿਰਾਮਿਡਲ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਇਮਾਰਤਾਂ ਵੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਲੱਗਿਆ ਮਾਰਬਲ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਬਦਲ ਵਿਉਂਤ-ਏਕਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਪਿਰਾਮਿਡਲ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ "ਨੌਰਮ" ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ। ਹਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਫਰਕ ਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਾਪ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪੂਰਾ ਉੱਤਰਨਾ ਸੀ। ਦੇਹ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਭ ਜੁੱਟਾਂ ਅਤੇ ਰਸਾਇਣਾਂ ਨੂੰ ਏਕਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਹੀ ਇਸ ਨੌਰਮ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਸੀ। ਇਸੇ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੀਖਿਆ, ਸਕੂਲ, ਅਧਿਆਪਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ। ਫ਼ੂਕੋ ਕਲਿਨੀਕਲ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਏਕਾਤਮਕਤਾ ਲਖਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਉਪਜਾਉਣਾ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਰਗ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਾਂਝੀਦਾਰ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਬੰਧੀ ਬਣ ਗਏ। ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਇਆ। ਇੱਥੇ ਫ਼ੂਕੋ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦੇਣ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅੱਕਤੀ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸੁਤਤੀਕਰਨ (ਰੈਪਰੈਸੈਨਟੇਸ਼ਨ) ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਜਾਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਘਾੜਤ ਵੀ ਹੈ।

ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਘੜਨ ਲਈ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ, ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ "ਉਪਰਨਿਗਰਾਨ ਨਿਯਮ" ਜਾਂ "ਪੈਨਔਪਟਿਕ ਪਰਿੰਸੀਪਲ" ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਫ਼ੂਕੋ ਬੈਂਥਮ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ "ਪੈਨਔਪਟੀਕੌਨ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੁਧਾਰ ਘਰ ਜਾਂ ਮੁੱਢਲੀ ਜੇਲ੍ਹ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੋਸ਼ੀ ਜਾਂ ਦੰਡਿਤ ਨੂੰ ਨਿਗਰਾਨ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਦੰਡਿਤ ਦੂਜੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੱਲ ਬਾਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੈੱਲ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹੈ। ਪੈਨਔਪਟੀਕੌਨ, ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਨਕਸ਼ਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਪੂੰਜੀ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰਨ, ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਮ੍ਹਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਿਗਰਾਨੀ ਰਾਹੀਂ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਵਰਤ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਚਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਫੂਕੋ ਪੈਨਔਪਟੀਕੌਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਦਾ

ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਕੇ ਉਹ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਵੀ ਇਸੇ ਪੈਨਔਪਟਿਕ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਹਨ। ਜੋ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਯਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਰਤੰਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਪਰਨਿਗਰਾਨੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਗੋਂ ਇਸ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਨਿਯਮ ਦਾ ਪੁਰਜ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਯਮ ਦੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਖੇਡ ਕੁਦਰਤੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਹਾਵਾਂ ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਲਾਗਤ ਨਾਲ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰਾਜਸੀ ਜ਼ੋਰ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਈ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਜੇਲ੍ਹ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੈ ਜੋ ਫੈਕਟਰੀ, ਸਕੂਲ, ਬੈਰਕ, ਹਸਪਤਾਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਜੇਲ੍ਹ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਫ਼ੂਕੋ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਲ੍ਹ ਨਵੇਂ ਕੋਡਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ। ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ ਇਸ ਦੇ ਦੰਡ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਪਰੇਟਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੇਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਿੱਅਤ ਕਰਨ, ਵਰਤਾਉ ਨੂੰ ਕੋਡ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਹੇਠ ਰੱਖਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਬਣ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਲੇ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਚਿਤ ਗਿਆਨ ਉੱਸਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਤਦ ਜੇਲ੍ਹ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਜੇਲ੍ਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਬੈਰਕਾਂ, ਸਖ਼ਤ ਸਕੂਲ, ਅਨ੍ਹੇਰੀ ਵਰਕਸ਼ਾਪ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਨੀਂਹ ਸੀ – ਅਦਾਲਤੀ-ਆਰਥਿਕ ਇੱਕ ਪੱਖੋਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਦੂਜੇ ਪੱਖੋਂ। ਜੇਲ੍ਹ ਕੇਵਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਥਲੱਗ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਜਬਰੀ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਮੌਡਲ ਸੀ, ਇਲਾਜ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਢੰਗ ਵੀ ਦੱਸਦੀ ਸੀ।

ਕੈਦ, ਇੱਕ ਪਰਕਾਰ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਅਤੇ ਕਸਬ ਭਰਪੂਰ ਸਜ਼ਾ ਵੱਲ ਤਬਦੀਲੀ ਸੀ। ਸਮੁੱਚਾ ਜੇਲ੍ਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪਕ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬੰਦੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਵਚਨ, ਜਿਵੇਂ ਇਮਾਰਤਸਾਜ਼ੀ, ਨਿਯਮ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਅਮਿੱਟ ਆਦਰਸ਼-ਵਿਸ਼ਵ, ਗੈਰ ਕਾਨੂੰਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਆਦਿ, ਸਭ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਦੋਸ਼ ਪ੍ਰਾਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੰਡ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੰਤਵ ਦੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣਾ ਤਾਂ ਜੇਲ੍ਹ ਦਮਨ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਖਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਸੀ। ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇਲ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਸਜ਼ਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਦੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਬਣਾਉਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਨਿਗਰਾਨੀ ਅਤੇ ਪਰਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੇ ਇੱਕ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਕੀਤੀ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸਜ਼ਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਖਤ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕਾਰਣ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲਦਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਗੈਰਕਾਨੂੰਨੀ ਹੋਰ ਵਧਦੀ ਸੀ। ਫ਼ੂਕੋ ਮੌਲਿਕ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰਕਾਨੂੰਨੀ ਆਕਾਰ ਜੇਲ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਦੋਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਸਮੋਂਦਾ ਹੈ। ਗੈਰਕਾਨੂੰਨੀ ਕਰਮ, ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਕੜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਵਧੀਕੀ ਰਾਹੀਂ ਪਰਤੰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਗੈਰਕਾਨੂੰਨੀ ਆਚਾਰ ਦਾ ਏਜੰਟ ਹੀ ਗੈਰਕਾਨੂੰਨੀਅਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਡੂੰਘਾ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਗੈਰਕਾਨੂੰਨੀਅਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਰਗ ਦਾ

ਨਫ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰਕਾਨੂਨੀਅਤ, ਨਿਗਰਾਨੀ ਰਾਹੀਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਰੀਖਣਸ਼ਾਲਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਰਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਫੌਰੀਅਰਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ, ਫੂਕੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰਕਾਨੂਨੀਅਤ ਜਾਂ ਅਵੱਗਿਆ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹਨ, ਇਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਜੁਰਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਾਸਕ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਜੋ ਬਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੁਰਮ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਆਵਾਰਗੀ, ਨਿਰਘਰਤਾ, ਕਿਸੇ ਟਾਈਮ ਟੇਬਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ, ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇੱਕ ਜੀਵੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣੀ।

ਫੂਕੋ ਜੇਲ੍ਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਜਨਮ 22 ਜਨਵਰੀ 1840 ਨੂੰ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਤੱਰੇਯ ਸੁਧਾਰ ਘਰ ਖੁੱਲ੍ਹਿਆ। ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਘੜਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸੀ। ਇਹ ਸੁਧਾਰਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਪਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਪਰਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਰ-ਵੱਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਪਰਤੰਤਰਤਾ ਇੱਕ ਵਲਗਣ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਕਈ ਪਾਸਿਉਂ ਘੇਰ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਸ਼ਾਂ ਭਰੇ ਜ਼ੋਰਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਬੁਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਜਾਂ ਹਿਰਾਰਿਕੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਸਪੇਸਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਪਰੇਟਸ ਏਕਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਵਿਰੋਧ, ਵਿਉਂਤ ਨਿਯਮ, ਕੁਝ ਕਰਮੀ, ਕੁਝ ਸਖ਼ਤੀ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੀ ਮਕਾਨਕੀਅਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਦੇਹ ਜਕੜੀ ਗਈ।

ਅਧਿਆਇ 6

ਬਾਤੱਈ: "ਖਰਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ" ਅਤੇ "ਸੰਤਾਪ"

ਬਾਤੱਈ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰਚਨਾਵਾਂ 1927 ਤੋਂ 1943 ਤੱਕ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਕਾਲ 1857 ਤੋਂ 1962 ਤੱਕ ਸੀ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਤੱਈ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੇਖਕ ਹੈ। ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿੱਚ ਛਪਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਹੀ ਬਾਤੱਈ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਥੀਮ੍ਹ ਬਣ ਕੇ ਉੱਤਰਿਆ। ਐਲਨ ਸਟੋਇਕਲ ਦੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਅਤੇ ਦੋ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਕਾਰਲ ਆਰ. ਲੋਵਿੱਟ ਅਤੇ ਡੋਨਲਡ ਐਮ. ਲੈਸਲੀ ਜੂਨੀਅਰ, ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਚੋਣਵੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਵੀਯਨਜ਼ ਔਫ਼ ਐਕਸੈਸ* 1985 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ। ਲੈਸਲੀ ਐਨ ਬੋਲ(ਡ)ਟ ਵੱਲੋਂ ਅਨੁਵਾਦਿਤ *ਇਨਰ ਐਕਸਪੀਰੀਐਸ* 1988 ਵਿੱਚ ਛਪ ਕੇ ਆਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਦੋ ਬਹੁਤ ਗੌਰਵ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਨਿਬੰਧ "ਖਰਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ" ਅਤੇ "ਸੰਤਾਪ" ਇੱਥੇ ਚਰਚਾ ਲਈ ਚੁਣੇ ਗਏ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਨਿਬੰਧ ਬਾਤੱਈ ਨੇ 1933 ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜਾ 1943 ਵਿੱਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਤੱਈ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਮਝਣੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ।

ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਕ ਐਲਨ ਸਟੋਇਕਲ ਨੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਇਡੀਪਲ ਅਗ੍ਰਹਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਇਡੀਪਲ ਅਗ੍ਰਹਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹਰ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪ ਵੱਖਰਾ ਰਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕਸਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕਸਾਰਤਾ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਰੁੱਵ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਗਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਤਣਾਉ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਲੱਖਣ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕਸਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਇਡੀਪਲ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਰਾਜਾ, ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਡਿਕਟੇਟਰ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਰੂਪ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਸੋਚ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਰਸ਼ਨ ਇੱਕਸਿਰਾ ਜਾਂ "ਮੋਨੋਫੈਲਿਕ" ਹੈ, ਜੋ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਫਾਸ਼ੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕਸਾਰ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਰੱਬ ਵੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਪ੍ਰੋਲੀਤਾਰੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਰਗ ਵੀ। ਫਾਸ਼ੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਕੇ ਇੱਕਸਾਰਤਾ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਿਨਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਤੱਈ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੇਧਾਤਮਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਾਸ਼ੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਸਾਂਝਪਰਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਰ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਾਤੱਈ ਦੋਰੀਅਤ, ਮੱਸੋਲੀਨੀ, ਹਿਟਲਰ ਅਤੇ ਸਟਾਲਿਨ ਦੇ ਨਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਇੱਕਸਿਰੇ (ਮੋਨੋਫੈਲਿਕ) ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਘੋਰ

ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵ (ਬੀਅੰਗ) ਵੀ ਉਸ ਲਈ ਸੰਯੁਕਤ ਨਹੀਂ। ਕੋਈ ਵਖਰਿਆਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅੱਕਤੀ ਜਾਂ "ਇਪਸੇ" ਸੋਚਣਾ ਕਠਨ ਹੈ। ਹਰ ਅਸਤਿਤਵ ਤ੍ਰੇੜ ਜਾਂ ਅਸੰਤੁਲਨ ਹੈ, ਇੱਕ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਜੋ ਵਖਰਿਆਉਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਏਕਤਾ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਦੀ ਹੀ ਤੋੜ ਫੋੜ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਏਕਤਾ, ਚੇਤਨਤਾ, ਦੇਹ, ਭਾਈਚਾਰਾ ਜਾਂ ਕੌਮ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਜਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੋ ਹੋਰ ਧਰੁੱਵ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਲੇ ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਸੋਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਉਸ ਫਾਸ਼ੀ ਇੱਕਸਿਰੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਇੱਕਸਾਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਘਾਣ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਉਸ ਦਰਸ਼ਨ, ਨਿਆਇ ਜਾਂ ਇੱਕਸਾਰਵਾਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਜੋ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਂਦੀ ਜਾਂ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ, ਦੇਹ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੈਲਾਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕਸਾਰਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਧਰੁੱਵ ਹੈ। ਜਿਸ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਅਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਬਾਤੱਈ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰਸਿਰਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਰੱਬ, ਰਾਜਾ, ਡਿਕਟੇਟਰ, ਜਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

ਬਾਤੱਈ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਇੱਕ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਐਲਿਗੁਰੀ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਐਲਿਗੁਰੀ, ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਦੇਹ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਦ੍ਰੱਵਾਂ ਅਤੇ ਰਸਾਇਣਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਬਾਤੱਈ ਇੱਕ ਐਲਿਗੁਰੀ ਨੂੰ ਬਖੇਰਨ ਲਈ ਦੇਹ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸਿਰੇ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਅਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਲਨ ਸਟੋਇਕਲ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਬਾਤੱਈ ਕਿਸੇ ਨਵੀਂ ਐਲਿਗੁਰੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜੇ ਕੋਈ ਨਿਰਏਕ ਜਾਂ ਨਿਰਸਿਰੀ ਐਲਿਗੁਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਤੱਈ ਉਹ ਸਾਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਨਿਰਸਿਰ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਅਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਦਈ ਬਾਤੱਈ, ਦੇਹ ਦੀਆਂ ਮੈਲਾਂ ਨੂੰ ਗੌਰਵ ਦੇਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕਾਲਜ ਨੂੰ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਜੋ ਭਾਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਸ਼ਕੀ ਅਤੇ ਬਲੀਦਾਨ ਨੂੰ ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤ ਕੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਸ਼ਕ ਪ੍ਰਾਸਪਰਿਕ ਸੰਬੰਧ ਜਾਂ ਸੰਵਾਦ ਰਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸੰਯੁਕਤ ਸ੍ਵੈ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਹਨ, ਤਦ ਹੀ ਤੀਜਾ ਜਾਂ ਨਵਾਂ ਆਪਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ "ਅਲਪ ਮੌਤ" ਜਾਂ ਸ੍ਵੈ-ਸਮਾਪਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਰਚਣਾ ਹੈ, ਗੁਆਉਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਜਾਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਣਲੱਭ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਬਲੀਦਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਸਮਾਜਕ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਮੁੱਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਸ਼ਕੀ ਅਤੇ ਬਲੀਦਾਨ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨਾਲ ਬਾਤੱਈ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਅੱਕਤੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਜੋ ਆਪਣਾ ਸੰਯੁਕਤ ਆਪਾ ਗੁਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਪਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੁਕਸਾਨ, ਜ਼ਖਮ ਜਾਂ ਦਰਾੜ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਨਵਾਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਮਿਸਾਲ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਅਧਿਕਤਾ, ਬਹੁਲਤਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜਨੂਨ ਵਿੱਚੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੀ ਭਾਲ ਹੈ। ਪਰ ਧਿਆਨਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਤੱਈ ਲਈ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤਾਰਕਿਕ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰਸਿਰ ਅਚਿੰਤਨ ਵੱਲ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਬਾਤੱਈ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨ ਕਾਲਜ ਦਾ ਉਧਘਾਟਨੀ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇਣਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਹੋਰ ਮਿੱਤਰਾਂ ਲੀਰਿਸ ਅਤੇ ਕਾਇਲੋਇ ਨੇ ਵੀ ਬੋਲਣਾ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਬਾਤੱਈ ਨਾਲ ਅਸੰਗਤੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਕੇ ਨਾ ਪਹੁੰਚੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਾਇਲੋਇ ਨੇ ਜੋ ਪੱਤਰ ਬਾਤੱਈ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ "ਕਿ ਕੋਈ ਸਮਾਜ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਅਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ, ਵਰਗ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਵਿੱਤਰ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਦੈਵੀ ਮੰਤਵ ਆਦਿ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ।

ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋਵੇਂ ਸੰਬਾਦਕ ਧਰੁੱਵ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇੱਕ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਆਸ਼ਿਕਾਂ ਦੇ ਲਿੰਗ ਸੰਬੰਧ ਵਾਂਗ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਬਾਤੱਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਦੀ ਸੁਕਰਾਤ-ਪਲੇਟੋ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਉਪਰਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਨਿਰਦਿਸ਼ਟ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਤਰਅਠਾਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਜਾਂ ਅਚਿੰਤਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਇਹ ਚਿੰਤਨ/ਅਚਿੰਤਨ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਨਿਬੰਧ "ਖਰਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ" ਅਤੇ "ਸੰਤਾਪ" ਬੜੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਤੱਈ ਦਾ "ਖਰਚ" ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਜਾਂ ਵਿਤੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬਾਤੱਈ, ਮਾਰਸ਼ਲ ਮੌਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਦ ਗਿਫ਼ਟ" ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਮੌਸ ਨੇ ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਇੰਡੀਅਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ "ਪੌਟਲੱਕ" ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਬੀਲੇ ਧਨ ਨੂੰ ਬੈਂਕ ਸੱਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਵਟਾਂਦਰੇ ਲਈ ਜਾਂ ਸੂਦ ਕਮਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦੇ ਸਨ ਸਗੋਂ ਆਪਣਾ ਮਾਣ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜਾਂ ਸ਼ਾਨ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਖਰਚਦੇ ਸਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਰੀਕ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਵੀ। ਜੇ ਤੋਹਫਾ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਅਗਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਕਾਰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਵਡੇਰਾ ਤੋਹਫਾ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਧਨ ਵਰਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਜਿਉਣ ਦਾ ਜਨੂਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਬਾਤੱਈ "ਖਰਚ" ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਕੇਵਲ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਾਣ ਜਾਂ ਜਿਉਣ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ। ਉਤਪਾਦਨ ਖਰਚ, ਨਫ਼ੇ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੂਦ ਖੋਰੀ, ਸੋਚਿਆ ਸਮਝਿਆ ਪੂੰਜੀ ਨਿਵੇਸ਼, ਇਸ ਦਾ ਆਯੋਜਿਤ ਫੈਲਾਉ, ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ, ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾਵਾਂ ਇਸੇ ਖਰਚ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦਮਨ, ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਖਰਚ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਾਣ ਅਤੇ ਸ਼ਾਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਜਿਉਣ ਦੇ ਜੋਸ਼, ਬਹੁਲਤਾ ਅਤੇ ਜਨੂਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਹੀਰਿਆਂ ਦੀ ਖ਼ਰੀਦ, ਘੋੜ ਦੌੜਾ ਦੇ ਕਲੱਬ,. ਪਸ਼ੂਆਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਬਲੀਦਾਨ, ਖੇਡਾਂ, ਆਦਿ ਇਸ ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਖਰਚ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ। ਇਸੇ

ਖਰਚ ਦਾ ਇੱਕ ਉਪਵਰਗ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਖਰਚ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਾਤੱਈ ਮਕਾਨਸਾਜ਼ੀ, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਨਾਚ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ, ਪਵਿੱਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵੀ ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਖਰਚ ਹਨ। ਜੇ ਨਫ਼ੇ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਹੋ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਹਾਨੀ ਖਰਚ ਹੈ। ਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਮਾਣ ਇਸ ਨੁਕਸਾਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਭਾਵ ਅਤੇ ਜਿਨਸੀ ਅਵੈੜ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਪਹੁੰਚਾ ਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਇਸੇ ਹਾਨੀ ਖਰਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਆਦਿਮ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਮੀਰੀ ਜਾਂ ਧਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਨੁਕਸਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਆਦਿਮ ਵਟਾਂਦਰੇ ਨੂੰ, ਜੋ ਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਮਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ, ਪੱਛਮ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਪਿੱਛੋਂ ਬਾਰਟਰ, ਸੂਦ-ਖੋਰੀ, ਜਾਂ ਪੂੰਜੀ-ਨਿਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਾਸ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਲਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਪੱਛਮ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਬੈਂਕ, ਵਾਧੇ, ਨਫ਼ੇ ਅਤੇ ਅਤਿਰਿਕਤ ਉਤਪਾਦਨ, ਅਤੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਫ਼ੇ ਅਤੇ ਸੂਦ-ਖੋਰੀ ਉੱਤੇ ਉੱਸਰ ਗਈਆਂ। ਬਾਤੱਈ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਰਾਹੀਂ, ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਨ ਕਵੀ ਐਜ਼ਰਾ ਪਾਊਂਡ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਇਸ ਸੂਦ-ਖੋਰੀ ਦੀ ਸਗਲ ਅਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਪਾਊਂਡ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ ਕਿ ਸੂਦ-ਖੋਰ ਸੱਭਿਅਤਾ ਨੇ ਦੈਵੀਪਣ ਨੂੰ ਗਾਇਬ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਘਟ ਗਈ ਹੈ। ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਮੁਹੱਬਤ ਤਿਆਗ ਕੇ ਵੇਸਵਾਵਾਂ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਪਾਊਂਡ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਫ਼ੇ-ਖੋਰ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰਚੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਭਿਅੰਕਰ ਹਮਲਾ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਖਰਚ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਅੱਗੋਂ ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼, ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਮੌਤ ਸਹਜ-ਪਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਇਸ ਸਹਜ ਪਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਮ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਲਿਬਿਡੋ ਵਿੱਚ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕਾਮ-ਪ੍ਰੇਮ ਵੀ ਫਰਾਇਡ ਅਤੇ ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਚਿੰਤਨ/ਅਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼-ਭਾਵ ਹੈ। ਈਸਾਈਅਤ ਦਾ ਬਲੀਦਾਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਮੁੱਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਕਰਮ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਸਹਜ-ਪਰਵਰਤਕ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹਨ। ਬਾਤੱਈ, ਸੂਦ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ, ਰੇਖਕੀ ਜੀਵਨ ਰਚਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਅਣਗਣਿਤੀ ਅਤੇ ਜਨੂਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਖਰਚ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਜੀਵਨ ਸੰਗਠਨ ਨਿਰਸਿਰਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਹਗੇਲੀਅਨ, ਮਾਰਕਸੀ, ਜਾਂ ਸੁਕਰਾਤ-ਪਲੇਟੋ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ, ਤਰਕਵਾਦੀ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤਾ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਹਗੇਲੀਅਨ-ਮਾਰਕਸ-ਲੈਨਿਨੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰੌਲੀਤਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ, ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਜਾਂ ਬੁਰਜੁਆ ਜਮਾਤਾਂ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੌਲੀਤਾਰੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਇਹ ਜਿੱਤ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਦ੍ਵੰਦ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੂਕਾਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾਸਿਕ ਪੁਸਤਕ *ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਰਗ ਚੇਤਨਤਾ* ਵਿੱਚ "ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਧੱਮਾਕੇ ਨਾਲ ਖਰਚ ਦੇ ਆਦਿਮ ਅੰਦਾਜ਼ ਖਤਮ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ "ਪੌਟਲੱਕ" ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਮੀਰ ਪੁਰਸ਼ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਵੰਦ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਜਾਂ ਤੋਹਫਾ ਦੇਣ ਲਈ ਜੋ ਧਨ ਵਰਤਦਾ ਸੀ ਉਹ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਤੋਂ ਹੀ ਕਮਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ

ਅਮੀਰ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਆਦਿਮ ਖਰਚ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਭਾਵਨਾ ਹੋਰ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੋਈ ਗਿਣਤੀ ਮਿਣਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਮਾਣ, ਪ੍ਰੇਮ, ਸ਼ਾਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪਰ ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਅਤੇ "ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ" ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਆਦਿਮ ਕਾਲ ਦੇ "ਵਿਨਾਸ਼" ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਰਗ, ਬਾਤੱਈ ਅਨੁਸਾਰ, ਕਿਸੇ ਗਿਣਤੀ ਮਿਣਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ, ਇਸ ਦੀ ਜਨੂਨੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬਾਤੱਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ। ਉਤਪਾਦਨ ਵਧੇ ਜਾਂ ਘਟੇ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਰਗ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ।

ਬਾਤੱਈ ਨੇ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਰੇਖਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਿਰਸਿਰੇ ਚਿੰਤਨ/ਅਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਸਾਰ ਮੌਸ ਅਤੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਲੀਤਾਰੀ ਆਪਣੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਿੱਚ ਲਿਬਿਡਿਕਲ ਅਤੇ ਮੌਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੇ ਉਨਮਾਦ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਸੰਜਮੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕ੍ਰਿਤੀਵਰਗ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਵਡੇਰਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਵਧਾਉਣ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਈ ਖੜੋਤ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਜਨੂਨ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਨਿਬੰਧ "ਸੰਤਾਪ" (ਟੌਰਮੈਂਟ), ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਤੇ ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਅੰਤਰੀਵ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨਿਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸਿਰੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਚੇਤਨਤਾ, ਪਰਵਚਨ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਅੰਤਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਅਖੀਰ ਤੱਕ ਜਾਣ ਲਈ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨਾ ਜਿੱਥੇ ਸ੍ਵੈ-ਪਰ, ਅਹੰ-ਰੱਬ, ਆਦਿ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਣ। ਬਾਤੱਈ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ "ਰਾਤ" ਅਤੇ "ਅਣ-ਗਿਆਨ" ("ਨੌਨ-ਨੌਲਿਜ") ਆਖਦਾ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਚਨ ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੋਵੇਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਅਨੁਵਾਦਕਾ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਕਾ ਲੈਂਸਲੀ ਐਨ ਬੋਲਡਟ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਹੇਗਲ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ੀ ਪਾਰਗਾਮੀ "ਪਾਰ" ਨੂੰ ਪਰਵਚਨ ਵਿੱਚੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਰਗਾਮੀ "ਜੋ ਹੈ" ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵੀ ਇਥੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਰਿਸ਼ੀ ਇਸ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਹੀ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ੀ ਇੱਥੇ ਰੱਬ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਕਾਸ ਇਸ ਰਿਸ਼ੀ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਉੱਚਤਾ ਪਰਵਚਨ ਨਾਲੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਪਾਟਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰਵਚਨ ਇੱਕ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਸਥਾਰ "ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮਨ ਦੀ ਉਣਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ "ਜੋ ਹੈ" ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਜੋ ਹੈ" ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਅਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਭ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੁੱਕ

ਗਈਆਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਪਵਿੱਤਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਸੰਤਾਪ ਜਿਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਤਾਪ, ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਚਿੰਤਨ/ਅਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ, ਸਭ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਰਚ ਕਰਕੇ ਅਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੱਕ ਅੱਪੜਨਾ ਹੈ, ਤੀਬਰ ਪੀੜ ਵਿੱਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਸਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਸਿਰੇ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਤੀਬਰ ਪੀੜਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਮਸਤ ਅੰਤਰੀਵ ਅਵਸਥਾ, ਬਾਤੱਈ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾਸ, ਉਸਮਾਦ, ਮੌਤ ਵੱਲ ਭੈ-ਭੀਤ ਪਹੁੰਚ, ਗਲਤੀ, ਨੌਸੀਆ, ਆਦਿ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਜਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਬਾਤੱਈ ਮਧਹੋਸ਼ੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ "ਨਸ਼ੇ" (ਨਾਰਕੌਟਿਕਸ) ਹੀ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਿਮ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਅਵਸਥਾ ਕਾਵਿਕ-ਨਾਰੀਪਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਘਿਰਣਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਿਮ ਸਿਰਾ ਛੁਹਣ ਦੇ ਇਸ ਉਨਮਾਦ ਜਾਂ ਮਸਤੀ ਨੂੰ ਬਾਤੱਈ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਆਖਰੀ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਛੁਹਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਅੰਤਰੀਵ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਨਹੀਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ, ਬਲਾਂਛੋ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਤਿਮਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅੱਕਤੀ ਇਉਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਖਰੀ ਇਨਸਾਨ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਸਿਰੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਸੰਭਵ ਅਨੁਭਵ ਅਜ਼ਮਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਜਾਣ ਲਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਅਦਿੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰ (ਅਦਰ) ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਪਰ ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।

ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਤੱਈ ਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪਵਿੱਤਰ ਤੱਕ ਆਸਥਾ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਗੁਆ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਮੁੜ ਕੇ ਜਗਿਆਸਾ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਸ਼ਿੱਦਤ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਪਵਿੱਤਰ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਭੂਮਿਕਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਗੈਬਰੀਅਲ ਮਾਰਸਲ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਸਮੱਸਿਆਤਮਕ ਮਨੁੱਖ* ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਜਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਵੱਲ ਮੋੜ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਜਾਂ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਅਤੇ ਮਾਰਸ਼ਲ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ਼ੀ ਪਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ, ਦੁੱਖ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਜਾਂ ਅਤਿਅੰਤ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਫੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਉਨਮਾਦ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤਿਮ ਸਿਰੇ ਨੂੰ ਛੁਹਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਅੰਤਰੀਵ ਅਨੁਭਵ ਘੋਰ ਸੰਤਾਪ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਚ ਆਤਮ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਇੱਕ "ਖੁਲ੍ਹੀ ਵਿੱਥ" ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਗੁਆ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਆਤਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਪੁੱਛ ਗਿੱਛ, ਸਭ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ।

ਅਣਗਿਆਨ ਦੀ ਰਾਤ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲਾ ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵ ਅਨੁਭਵੀ ਜਿਸ ਪੀੜਿਤ ਉਨਮਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਵਿੱਚ,

"ਸੂਰਜੀ ਮਾਰੂਥਲ" ਹੈ। ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦਕ ਦਾ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, "ਸੋਲਰ ਡੈਜ਼ਰਟ"। ਇਹ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਮਾਰੂਥਲ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਮਾਰੂਥਲ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਕੌਮ ਰੱਬੀ ਜਲੌਅ ਜਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਨਾਲ ਮੇਲ ਲਈ ਸੜਦੀ ਭੁੱਜਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਸੰਤਾਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਰੱਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾ ਵੀ। ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਸੰਤੋਖ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਮਾਰੂਥਲ, ਵਿਚਾਰ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਆਤਮ, ਅਨਾਤਮ, ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।

ਇਸ ਮਾਰੂਥਲ ਨੂੰ ਬਾਤੱਈ "ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਮੌਤ" ਵੀ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅੱਕਤੀ ਜਾਂ (ਲੈਵਿਨਾਸ ਦੇ) "ਇਪਸੇ" ਦੀ ਰੱਬੀ ਅਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਨਿਰਸ਼ਕਤ ਸੰਚਾਰਕ ਵਜੋਂ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿੱਚ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗ ਗੁਆਚ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਪਰਵਚਨ, ਜੋ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੂਫ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਗੁਆਚ ਕੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਨਿਰਸਿਰਾ ਦੇਹਗਤ ਆਪਾ ਜੋ ਪੀੜ ਜਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਬਿੰਦੂ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਰੂਪਕਾਂ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪਰਵਚਨ, ਨਿਰਪਰਵਚਨ ਹੋਣ ਤੱਕ ਉੱਸਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਦੇ ਲਗਪਗ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਆਖਰੀ ਸਤਰ ਹੈ: "ਮੈਂ ਹੁਣ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ"। ਇਹ ਹੋਣਾ ਹੀ ਪਥਰਾ ਕੇ ਪਰਵਚਨ, ਖੜੋਤ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਸਮਾਜ, ਨਿਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤਰਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਫਾਸ਼ੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਸਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਤੱਈ ਸੁਕਰਾਤ-ਪਲੇਟੋ, ਪਾਰਮੇਨਾਈਡਜ਼-ਪਲੇਟੋ-ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਚਿੰਤਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਜੇ ਉਸ ਦਾ ਪੱਛਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹੈਰਾਕਲਾਈਟਸ, ਫ਼ਰਾਇਡ, ਮੌਸ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਫਾਸ਼ੀ ਸਿਰ ਬਣਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਕੱਢ ਦੇਈਏ। ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰੋਲੀਤਾਰੀ ਨੂੰ ਬਾਤੱਈ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਖਰਚ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਸੂਦ-ਖੋਰੀ ਅਤੇ ਗਿਣਤੀ ਮਿਣਤੀ ਦੀ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਕੇ ਅਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੇਮ, ਪਾਗ਼ਲਪਣ, ਹਾਸ, ਉਨਮਾਦ, ਆਦਿ ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀ ਖਰਚ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਦੇ ਕੇ, ਬਾਤੱਈ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਉੱਤੇ ਤਕੜੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਤਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਅਤੇ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਜਾਂ ਲਿਬਰਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿੱਚ ਵਿਰੱਕਤਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ, ਮਿਸ਼ਰਿਤ, ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਨੂੰ ਤਰਕ, ਅਤਰਕ, ਚਿੰਤਨ, ਅਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਵੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਔਖਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 7

ਦੈਰਿਦਾ: "ਡਿਫਰਾਂਸ"

I

ਯਾਕ ਦੈਰਿਦਾ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿੱਚ, ਫਰਾਂਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਜੋ ਮੁਹਿੰਮ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਦੈਰਿਦਾ ਉਸੇ ਨਿਆਇ ਵਿੱਚ ਅਰਥਗੌਰਵ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਮੁੱਚਭਾਵੀ ਅਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਆਰੰਭ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵਸ਼ਾਸਤਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਆਦਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਉੱਤੇ ਏਡੀ ਵੱਡੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਦੈਰਿਦਾ ਹੀ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚਵਾਦ ਨੂੰ ਭਿਅੰਕਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੋੜਿਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਮੌਲਿਕ ਪਰਤਾ (ਰੈਡੀਕਲ ਓਲਟੈਰਿਟੀ) ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ। ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਇਡਿਗਰ, ਮਾਰਟਿਨ ਬੂਬਰ, ਗੈਬਰੀਅਲ ਮਾਰਸਲ, ਅਮੈਨੂਅਲ ਲੇਵਿਨਾਸ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਪਰਤਾ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੌਸਿਉਰ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਮੰਨਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ "ਸੰਬੋਧਿਤ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਬੰਦੀ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਜਤਨ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇੱਕ ਬੰਦ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਪਰਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਤਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਟੈਖਟ, ਯਥਾਰਥ, ਸਮਾਜ, ਵਿਅੱਕਤੀ, ਮੌਤ, ਆਦਿ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਬਲ ਟੈਖ਼ਟ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੁਪਤ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲੁਪਨ (ਐਰੇਯੁਰ) ਦਾ ਲਿਖਤੀ ਨਿਸ਼ਾਨ "ਗ੍ਰਾਮ" ਹੈ। ਬਹੁ ਮੌਲਿਕ ਪਰਤਾ ਦੇ ਦਖਲ ਨਾਲ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਲੁਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਗੌਰਵ ਦੀ ਲੜੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਗ੍ਰਾਮਾਟੌਲੋਜੀਕਲ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਗ੍ਰਾਮਾਟੌਲੋਜੀ*, ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਬਹੁਮੌਲਿਕ ਪਰਤਾ ਦੇ ਦਖਲ ਨਾਲ ਰਚੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਹੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਾਟੌਲੋਜੀ, ਦੈਰਿਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਜਾਂ ਸੇਧਾਤਮਕ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਗ੍ਰਾਮੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ (ਲੋਗੋਸ) ਨੂੰ ਹੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਕਾਨੂਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਤਮ (ਸਬਜੈਕਟ) ਦੀ ਕਥਨ ਰਾਹੀਂ ਧ੍ਵਨੀ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰੀ। ਦੈਰਿਦਾ ਪੱਛਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ "ਲੋਗੋਸੈਂਟਰਿਕ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸ ਦੀ ਸਮਝ, ਪ੍ਰਭੂਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਆਤਮ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ

ਅਮਲ ਨੂੰ ਹੋਰਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਪਰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਆਤਮ ਦੀ ਗੈਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਲੁਪਨ ਅਤੇ ਲੇਖਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਲੇਖਨ (ਵਰਾਈਟਿੰਗ), ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਛੇ ਫਰਾਇਡ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਹਨ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ "ਰਹੱਸਮਈ ਪੈਡ" ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਲੇਖਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ। ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਜਿਸ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਦੈਰਿਦਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ: ਸੁਰਾਗ ਜਾਂ "ਟ੍ਰੇਸ"। ਫਰਾਇਡ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਸਦਾ ਲਈ ਉੱਕਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਰਾਗ ਬਣ ਕੇ ਆਤਮ ਦੇ ਅਮਲ, ਸੋਚ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦਖਲ ਦਿੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਇਡਿਗਰ ਨੇ ਵੀ ਮੂਲ ਅਸਤਿਤਵ (ਓਰਿਜਿਨਰੀ ਬੀਅੰਗ) ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਲੁਪਨ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਗੌਰਵ ਭਰਪੂਰ ਵਿਚਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਹਾਇਡਿਗਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਆਪਣਾ ਸੁਰਾਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿੱਚ ਸੁਰਾਗ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਬਹੁਮੌਲਿਕ ਪਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਂ ਆਤਮ ਵੱਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਉਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇੱਕ ਸੰਜਮ ਹੈ। ਇੱਕ ਇਕੋਨੋਮੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਕੋਈ ਸੰਧੀ ਜਾਂ ਸੰਜੋਗ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਹੇਗਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਕਲਪ "ਔਫਹੇਬਨ" ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਹੇਗਲ ਦੇ ਉਲਟ ਦੈਰਿਦਾ ਵਿਰੋਧਾਂ ਜਾਂ ਅਰਥ-ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੋਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗ੍ਰਾਮਾਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ, ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟਸ਼ੀਲ ਮੌਕੇ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗ੍ਰਾਮਾਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕਟਸ਼ੀਲ ਮੌਕੇ ਦਾ ਨਿਰਸੰਯੋਗੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੁਰਾਗ ਅਧੀਨ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ, ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ "ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾ ਵਿਧੀ" (ਡੀਕਨਸਟਰਕਸ਼ਨ ਕਰਿਟੀਕ) ਹੈ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾ, ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ, ਕਿਰਤ ਜਾਂ ਪਾਠ ਦੀ ਅਣਇਕਾਗਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਏਕਤਾ ਇੱਕ ਮੁਲੰਮਾ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਹਿਮ ਜੋ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਨਿਰਦਿਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ, ਦੈਰਿਦਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਰੋਧਮੁਖੀ ਹੈ, ਇੱਕਮੁਖੀ ਨਹੀਂ। ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਇਹ ਵਿਰੋਧਮੁਖਤਾ, ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਜਾਂ ਸੰਧੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਦੇ ਇੱਕ ਵਰਗ, ਇੱਕ ਕਰਤਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭੂਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਹੈ। ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਹਥਿਆਰ ਕੋਈ ਟੈਕਟ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਮੁੱਲਹੀਣ ਜਾਂ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਲ ਲੈਣ ਤੋਂ ਪਲਾਇਨ ਵੀ ਆਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੁਸਤਕ *ਪੁਜੀਸ਼ਨਸ* ਵਿੱਚ ਛਪੀਆਂ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਦੈਰਿਦਾ, ਇੱਕ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਨੂੰ "ਦਖਲ" ਆਖਦਾ ਹੈ।

ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਅਣਸੁਲਝੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਇੱਕਮੁਖੀ ਜਾਂ ਇਕਾਗਰਤਾਮੁਖੀ ਪਰਿਪੇਖ ਉੱਤੇ ਹੀ ਸੱਟ ਨਹੀਂ ਵੱਜੀ, ਸਗੋਂ ਪਾਠ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਸ਼ੈਲੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸੂਝ ਵੀ ਉੱਭਰਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਅਭਿਮਾਨ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਗਲਾਸ* ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਮੂਲ ਇੱਛਾ ਪਾਠ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਵਰਗ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੁਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਜਾਰਦਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਾਠ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਮੁਕਤੀ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਨਿਰਸੱਤਾ ਵਰਗਾਂ, ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵੀ ਪਾਠ ਵਿੱਚੋਂ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਅਨੁਸਰਣੀ "ਕਰਤਾ" ਕਿਵੇਂ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ/ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ/ਕੌਮਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿੱਚੋਧੀ ਚੇਤਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

2

ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਉਸ ਦਾ ਨਿਬੰਧ "ਡਿਫਰਾਸ" ਹੈ। ਇਹ ਫਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ 1968 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ 1973 ਵਿੱਚ ਡੇਵਿਡ ਬੀ. ਐਲੀਸਨ ਨੇ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਸਮੀਚ ਐਂਡ ਫੈਨੋਮੈਨਾ* ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਭਾਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਪਿੱਛੋਂ, ਦੈਰਿਦਾ ਰਚਿਤ *ਮਾਰਜਿਨਸ ਔਫ਼ ਫਿਲੌਸਫੀ* ਵਿੱਚ ਐਲਨ ਬਾਸ ਨੇ 1982 ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਕੇ ਛਾਪਿਆ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ "ਡਿਫਰਾਸ" ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ, "ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣਾ" ਅਤੇ "ਸਥਗਿਤ ਕਰਨਾ" ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਦੈਰਿਦਾ "ਡਿਫਰਾਂਸ" ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ ਤੱਤ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸਪੇਸਕਰਣ ਅਤੇ ਕਾਲਕਰਣ ਦਾ ਵਕਫਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਕਫ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਣ ਵਾਲੇ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਜ ਨਾਲ ਹੀ ਅਰਥ-ਲੜੀ ਅਤੇ ਗਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵਕਫਾ ਅਰਥ-ਗੌਰਵ ਰਚਣ ਲਈ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੀ। ਦੈਰਿਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ, ਸੌਸਿਉਰ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਸ਼ਾਸਤਰੀ-ਅੰਤਰ, ਅਤੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਸਥਗਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਲੈਵਿਨਾਸ ਦੇ ਅਖੰਡਨੀ ਪਰ, ਸੁਰਾਗ ਅਤੇ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ ਦਾ ਮੇਲ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।

ਡਿਫਰਾਂਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਲੱਗਿਆਂ, ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਇਹ ਕਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਕਫ਼ੇ ਨਾਲ ਜੋ ਕਾਲਕਰਣ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਅਰਥ-ਗੌਰਵ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਮਧਿਅਸਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਨਾ ਤਾਂ "ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ" ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ" ਦੀ। ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਡਿਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਫਰਾਇਡੀ ਅਤੇ ਨੀਟਸ਼ੇ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਲਿਆ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ ਨਾ ਤਾਂ ਲਿੰਗ ਸ਼ਕਤੀ/ਲਿਬਿਡੋ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਵਕਫ਼ਾ ਹੈ

ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂਤਵੀ ਮਾਧਿਅਮ। ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆ ਕੇ, ਡਿਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਫਰਾਇਡੀ ਅਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਬਚਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਫਰਾਇਡੀ ਜ਼ੋਰ ਵੀ ਅਰਥਗੌਰਵ ਜਾਂ ਲੜੀ ਨੂੰ ਇੱਕਮੁੱਖਤਾ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੀ.ਐਚ.ਲਾਰੰਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਵਕਫ਼ੇ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਰਥ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਗਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ/ਸੱਭਿਆਚਾਰ/ਵਰਗ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਲੇਖਕ ਲਈ ਓਜ਼ਾਰ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਵੱਲੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਡਿਫਰਾਂਸ ਸਪੇਸਕਰਣ ਅਤੇ ਕਾਲਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਗੋਂ "ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ" ਅਤੇ "ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ" ਦੇ ਪਰਿਪੂਰਣ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ ਦੀ ਵਕਫ਼ੇ ਵਜੋਂ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਾਠਾਂ/ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਾਰੇ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਇੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਕਫ਼ਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਰਥਗੌਰਵ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਡਿਫਰਾਸ ਕਿਸੇ ਮੰਤਵ, ਤੱਤ ਜਾਂ ਅਸਤਿਤਵ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮੂਲ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਆਰੰਭ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸੌਸਿਉਰ ਅਤੇ ਰੋਮਨ ਜਾਕਬਸਨ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਅਲੱਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਤਮ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ, ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਦੈਰਿਦਾ, ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵੀ-ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੂਲ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਵਾਲੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ ਕਾਲਕਰਣ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਕਾਰਣ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਿਫਰਾਂਸ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਰੇਖਕੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਰਤਮਾਨ ਬਲਿਤ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਦਖਲ ਅਰਥਗੌਰਵ ਰਚੇਗਾ। ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ, ਇਉਂ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ *ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਕਾਲ* ਤੋਂ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਵੀ।

ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ, ਕ੍ਰੀੜਾ ਦੀ ਗਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਜਾਂ ਮੂਲ ਕੋਈ ਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ ਆਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਡਿਫਰਾਂਸ "ਅਣਪੂਰਣ' ਅਤੇ "ਅਣਸਾਦਾ" "ਮੂਲ" ਹੈ। 'ਅਣਪੂਰਣ" ਅਤੇ "ਅਣਸਾਦਾ" ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਕ੍ਰੀੜਾ ਰਾਹੀਂ ਗਤੀ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਡਿਫਰਾਂਸ ਬਿਨਾ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਤੋਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਰਥਗੌਰਵ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਡਿਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਹਿਕੇ ਦੈਰਿਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਿਫਰਾਂਸ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ/ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਸੁਰਾਗ (ਟ੍ਰੇਸ) ਦਾ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਭਾਗ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੁਰਾਗ ਕੇਵਲ ਭੂਤ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ/ਪਾਠ ਦਾ ਕਾਲ ਸਪੇਸਗਤ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਕਾਲਗਤ।

ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅੰਤਰਾਤਮਕਤਾ ਸੰਗਠਿਤ ਜਾਂ ਸਮਰੂਪਿਤ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਭਾਸ਼ਾ/ਪਾਠ ਦਾ ਇਹ ਵਿਪਥਿਤ ਗਮਨ, ਏਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਜਮੀ ਅਰਥ ਗੌਰਵ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ, ਸੰਜਮ ਜਾਂ ਇਕੌਨੋਮੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੋੜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧ, ਸੰਧੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੇ। ਇਕੌਨੋਮੀ ਦਾ ਇਹ ਪਰਿਪੇਖ ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਡਿਫਰਾਂਸ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸ੍ਵੈ-ਹਾਜ਼ਰ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮੂਲ-ਨੁਕਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਕੋਈ ਸਾਰ ਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਦੈਰਿਦਾ, ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੀ ਨੀਟਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਲਿਖੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: "ਮਾਤਰਾ (ਕੁਆਂਟਿਟੀ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਅੰਤਰ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਮਾਤਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ (ਫੋਰਸ) ਦਾ ਤੱਤ ਹੈ।" ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਫੋਰਸ ਨੂੰ ਵੀ ਡਿਫ਼ਰਾਂਸੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਅਨ ਉੱਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਟਕਰਾਉ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਜਾਂ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਵਿੱਚ ਭਿੜਨ ਵਾਲੀਆਂ ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇੱਥੇ ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਨੀਟਸ਼ੇ, ਫ਼ਰਾਇਡ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਮਧਿਅਸਥ ਹੈ।

ਡਿਫਰਾਂਸ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਜਿਵੇਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਇਕੌਨੋਮੀ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਣਉਪਸਥਿਤ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਮੁੜ ਵਾਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਜੋ ਜਿੱਤਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਾਰਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹਾਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜਿੱਤਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਡ ਨਾਲ ਜੋ ਅਵਚੇਤਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਵਸਤ" ਵਜੋਂ ਵਰਗਗਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਸਥਗਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੁਰਾਗਾਂ ਦਾ ਹੀ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਹਨ। ਜਿਸ ਭੂਤ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੁਰਾਗਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ ਆਪਣੀ ਸੰਰਚਨਾ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਉਪਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੈਰਿਦਾ, ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਅੰਤਰਾਤਮਕ (ਡਿਫਰਾਂਸ਼ਲ) ਸੰਰਚਨਾ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਤ ਜਾਂ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ। ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰਚਨਾਤਮਕ ਜਾਂ ਗ੍ਰਾਮਾਟੋਲੌਜੀਕਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਿਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਸੁਰਾਗ ਜਾਂ ਟ੍ਰੇਸ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਮੇਨੂਅਲ ਲੈਵਿਨਾਸ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਨਿਰਪੇਖ ਪਰਤਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਣਉਪਸਥਿਤ ਉਪਸਥਿਤੀ ਜੋ ਕਦੇ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ, ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ/ਪਾਠ ਦਾ ਨਿਰਅਸਤਿਤਵੀ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਿਫਰਾਂਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸ੍ਵੈ ਹੀਂ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਨ ਹੈ, ਹਾਜ਼ਰ-ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਨਾ ਕਿਧਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਜਮਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੁਕਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਅਸਤਿਤਵ ਵੀ ਅੱਜ ਦੇ ਪੋਚ ਵਿੱਚ, ਸੁਰਾਗਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰੀੜਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੀ ਕ੍ਰੀੜਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ। ਹੈਰਾਕਲਾਈਟਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ,

ਇਹ ਕ੍ਰੀੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਬਣਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਦੈਰਿਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਰਚਦਿਆਂ ਪੱਛਮ ਦੀ ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਪਾਰਮੇਨਾਈਡੀਨ-ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਕੇ ਹੈਰਾਕਲਾਈਟਸ ਦੀ ਪਰੀਵਰਤਨ ਸੋਚ-ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਮਾਰਟਨ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਪਰਮ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਯਾਦ ਸ਼ਕਤੀ ਪਰਮ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਹਰ ਖਿਣ ਨਹੀਂ ਚਿਤਵਦੀ, ਪਰ ਉਹ ਅਣਉਪਸਥਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਪਸਥਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੁਲਾਉਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਅਣਮੂਲਕ ਵਿਸਥਾਰ ਸਿਮਰਤੀ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਮਰਤੀ ਦਾ ਇਸ ਕਾਰਜ, ਹਾਇਡਿਗਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਤੱਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੁਲਾਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਅੰਤਰ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੈਰਿਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਡਿਫਰਾਂਸ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਸੁਰਾਗ ਨਾਲ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਾਗ ਭਾਸ਼ਾ/ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਸਥਿਤ ਅਤੇ ਅਥਾਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੀ ਮੁੱਖ-ਉਪਸਥਿਤੀ ਮਿਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤੱਤ/ਸਾਰ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਚਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਡਿਫਰਾਂਸ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅੱਕਤ ਟ੍ਰੇਸ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ/ਉਪਸਥਿਤੀ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੁਰਾਗਾਂ ਦਾ ਸੁਰਾਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸੁਰਾਗਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਵੀ।

ਡਿਫਰਾਂਸੀ ਲਿਖਤ ਕਿਉਕਿ ਸੁਰਾਗ ਦੀ ਕ੍ਰੀੜਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾ ਕੋਈ ਪਰਮ-ਅਸਤਿਤਵ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਚ। ਦੈਰਿਦਾ ਇਉਂ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੋਵੇਂ ਸਾਰ ਜਾਂ ਸਥਾਈਤਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਰੀੜਾ ਅਜਿਹੇ ਸਥਾਈਤਵ ਨੂੰ ਤੋਲਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰੀੜਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੈ। ਅੰਤਰਾਂ ਦਾ ਸੰਧੀ ਤੱਕ ਨਾ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲਾ ਤਣਾਉ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਇਸ ਡਿਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਅਸਤਿਤਵ ਤੋਂ ਵੀ ਪੁਰਾਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਕੋਲ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਨਾਂ ਨਹੀਂ। ਦੈਰਿਦਾ ਇਹ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ: ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ ਪਰੀਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਬਹੁ-ਮੌਲਿਕ ਪਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ, ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਉਸਤਾਦ ਨਾਂ ਬਣ ਸਕੇ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਲਪਕਰਣ ਅਤੇ ਛੋਟੇ ਅੱਖਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹੇਰਵੇ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਮਾਤਕੀ ਜਾਂ ਪਿਤਰਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਿੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਹਰ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਡਿਫਰਾਂਸ, ਆਪਣੀ ਅੰਤਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਨਿਰੋਲ ਨਿਸ਼ੇਧ ਜਾਂ ਸ਼ੂਨਯ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ, ਜਾਂ ਇਸ ਸੰਭਵ ਇਲਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਨਿਬੇੜਿਆ ਉਵੇਂ ਹੀ ਦੈਰਿਦਾ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੀਟਸ਼ੇ ਵਾਂਗ, ਇਹ ਡਿਫਰਾਂਸ, ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਹੈ। ਹਾਂ ਪੱਖਿਤਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕ੍ਰੀੜਾ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹਾਸ ਅਤੇ ਨਿਰਤ ਨਾਲ। ਇਹ ਹਾਸ ਅਤੇ ਨਿਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਵੰਦ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਨ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇੱਥੇ ਦੈਰਿਦਾ, ਹੇਗਲੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਦ੍ਵੰਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ, ਮਾਰਸ਼ਲ ਮੌਸ ਅਤੇ ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ, ਦੈਰਿਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪਰਤੱਖਣਾ ਦੇ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ ਹਗੇਲੀ-ਮਾਰਕਸੀ, ਕੇਨਸੀਅਨ ਮੌਡਲ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਕਾਸ ਮੌਡਲ ਵਿੱਚੋਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਾਂ-ਪੱਖਿਤਾ, ਨਿਰਤ, ਅਣਉਤਪਾਦਕ ਖਰਚ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ। ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ

ਡਿਫਰਾਂਸ/ਭਾਸ਼ਾ/ਪਾਠ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਅਤੇ ਨਿਰਤ ਦੇ ਉਨਮਾਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਨੂੰ ਨੀਟਸ਼ੀ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦੀ ਆਖਿਆ ਜਾਵੇ, ਬੋਧੀ ਸੂਨਯਵਾਦੀ ਜਾਂ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਨ ਉਨਮਾਦਪੱਖੀ? ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ, ਦੈਰਿਦਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਾਇਡਿਗਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦ (ਬੀਅੰਗ) ਰਾਹੀਂ ਕਥਨ ਅਤੇ ਪਰਮ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਮੇਲ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕ੍ਰੀੜਾਵੰਤ ਹਾਂ ਪੱਖਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਿਫਰਾਂਸ ਹੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਸੂਨਯ ਦੀ ਜਾਂ ਨਿਰਤ-ਉਨਮਾਦ ਦੀ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪਾਠ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋੜਿਆ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਮੌਲਿਕ ਪਰਤਾ (ਅਦਰਨੈਸ) ਜਾਂ ਪਰਤਾਂ ਦੀ ਥਾ ਮੰਨ ਕੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਗ, ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ਾਸਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਆਦਰਸ਼ਕ ਭਾਸ਼ਾ/ਪਾਠ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੱਧ ਯੋਗ ਹੈ, ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜਾਂ ਸੁਾਮੀਤਵ ਅਭਿਵਿਅੰਜਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਜੋੜਾਂ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਘੱਟ ਸੱਚ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ, ਲਾਕਾਂ, ਬੂਬਰ, ਲੈਵਿਨਾਸ, ਮਾਰਸਲ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਇੱਕਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਟਿਲ ਜਤਨ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ, ਮੌਸ, ਬਾਤੱਈ ਅਤੇ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਦੇ ਗਿਆਨਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਨ-ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਡਿਫਰਾਂਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦੇਣ ਹੈ। ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਦਿਸਣ ਵਾਲੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਅਨੇਕਾਂ ਛੋਟੇ, ਦੱਬੇ, ਕੁਚਲੇ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਸੰਧੀ ਕੀਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ/ਪਾਠ ਹਰ ਖਿਣ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟ-ਮੌਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕਿਸੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤਣਾਉ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਡਿਫਰਾਂਸਲ ਪਰਿਪੇਖ, ਨ-ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪਾਠ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਮਨੋਵੇਗਕ, ਜਾਂ ਇੱਕਅਧਿਕਾਰੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁਣ ਕਠਨ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਦੋਸ਼ ਠਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 8

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ: *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ*

I

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ* ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1972 ਵਿੱਚ ਛਪੀ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ 1983 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ: ਰੌਬਰਟ ਹੁਰਲੀ, ਮਾਰਕ ਸੀਮ, ਅਤੇ ਹੈਲਨ ਆਰ. ਲੇਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਇਡੀਪਸ, ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸੁਾਮੀਤਵ, ਪ੍ਰਭੁਤਾ, ਇੱਕਵਾਦ, ਨਿਰਪੇਸ਼, ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿੱਪ, ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਬਣਾਉਣ, ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਦ੍ਰੂੰਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰਲਿਖਿਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਬੜੇ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਵਿਰੁੱਧ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪੁਸਤਕ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਥੇ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ/ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਪੁਸਤਕ *ਡਿਫਰੈਂਸ ਐਂਡ ਰੈਪਿਟੀਸ਼ਨ* ਵਿੱਚ *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ* ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਮੂਲ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1968 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਸੀ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੇ ਤਿੰਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਦੁਹਰਾਉ, ਅੰਤਰ, ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਦੁਹਰਾਉ ਬਾਰੇ ਅਤਿਅੰਤ ਮੌਲਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੀਟਸ਼ੇ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਨੀਟਸ਼ੇ, ਕੀਰਕਿਗਾਰਦ ਅਤੇ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਤਿੰਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵੀ ਹੈ।

ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਉਲਟ, ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ, ਵਤੀਰਾ, ਭਾਵੇਂ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨ ਦਾ, ਦੁਹਰਾਉ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਹਰਾਉ ਕੋਈ ਮਕਾਨਕੀ ਮੁਹਾਰਨੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਭੇਦ ਭਰਪੂਰ ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੈ। ਦੁਹਰਾਉ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਪਰਕਿਰਤਕ ਕਾਨੂਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਇਹ ਹਾਸ ਜਾਂ ਕਟਾਖਸ਼ ਵਾਂਗ ਅਵੱਗਿਆ ਹੈ। ਕੀਰਕਿਗਾਰਦ ਨੇ ਸਦੀਵ ਖਿਣ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਵੇਗਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਤਦ ਹੀ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਉਲਾਂਘ" ਨਾਲ ਕੁੱਦਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੇਗਸ਼ੀਲ ਅਵੱਗਿਆ, ਬਿਨਾ ਰਹੱਸਭਰਪੂਰਤਾ, ਗੁਪਤ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਮੌਲਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜਿਸ ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਇਹ ਦੁਹਰਾਉ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਂ (ਪਰਟੀਕੁਲਰਸ਼) ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਕਾਨੂਨਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਜ਼ਬ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਾਧਾਰਣਤਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਦੁੱਤੀ ਦੀ ਰਹੱਸਭਰਪੂਰ ਵਿਲੱਖਣਤਾ

ਜਜ਼ਬ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੈ। ਦੇਲਿਊਜ਼, ਕੀਰਕਿਗਾਰਦ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ "ਨੌਂਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨੌਂਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ ਪਰੀਵਰਤਨ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਦੁਹਰਾਉ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ। ਦੁਹਰਾਉ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਗੌਰਵੀਕਰਣ (ਸਿਗਨੀਫੀਕੇਸ਼ਨ) ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਫੁੱਟ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ, ਕਿਸੇ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਿਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਪਰ ਦੁਹਰਾਉ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਤੀਰਾ ਹੈ, ਹਰ ਖਿਣ ਉਬੱਲ ਰਿਹਾ ਜਵਾਰਭਾਟਾ, ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਣ ਰਹੀ ਅੰਤਰੀਵ ਲੜੀ। ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਇਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਅਤੇ ਅਣਮਧਿਅਸਥ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਦੁਹਰਾਉ, ਸ਼ੁੱਧ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਸ਼ਿੱਦਤਭਰਪੂਰ ਲਾਈਨਾਂ ਦੀ ਸਪਿਰਿਟ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੁਹਰਾ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਹਰਾਉ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਦੁਹਰਾਉ ਦੇ ਅੱਖਰ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੋਲਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੈਨਤਾਂ ਸੰਗਠਿਤ ਦੇਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉੱਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਅਪ੍ਰੇਟਸ ਇੱਕ "ਭਿਅੰਕਰ ਸ਼ਕਤੀ" ਹੈ। ਦੁਹਰਾਉ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ (ਡਿਫਰੰਸ) ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ, ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ, ਦੁਹਰਾਉ ਨੂੰ "ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ" ਅਤੇ "ਸ੍ਵੈ ਦੇ ਅਣਸੰਗਠਨ" ਦਾ ਆਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਰਥਭਰਪੂਰ ਵਿਚਾਰ/ਸੰਕਲਪ ਹੈ: ਅੰਤਰ। ਉਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਅੰਤਰ ਨੂੰ "ਪਰਮ-ਉਤੇਜਿਤ" (ਔਰਜੀਐਸਟਿਕ) ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਸੰਭੋਗ ਲਈ ਪਰਮ ਉਤੇਜਨਾ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਰ ਨੂੰ ਭੋਗ ਕੇ ਨਵਾਂ ਰਚਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਔਰਜੀਐਸਟਿਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ "ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਜਿਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਡਾਇਉਨੀਸਸ ਹੈ। ਇਸ ਉਤੇਜਨਾ ਵਿੱਚ ਸੀਮਿਤ, ਅਸੀਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਅਗਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ, ਇਸ ਲਈ ਬੇਚੈਨ ਅਤੇ ਬੇਅਰਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ੇਧਮੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅੰਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਜਿਸ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਪਰਮ-ਉਤੇਜਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮਧਿਅਸਥ ਹੋਵੇਗੀ। ਦੇਲਿਊਜ਼, ਅੰਤਰ ਦੇ ਡਾਇਉਨੀਸੀਅਕ ਜਾਂ ਬੈਕਾਨੇਲੀ ਉਸਮਾਦ ਨੂੰ ਹੇਗਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤਦਿਆਂ, ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅੰਤਰ ਨੂੰ "ਥੀਸਿਸ" ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ / ਸੰਕਲਪ / ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਸਤ ਪਿੱਛੇ ਅੰਤਰ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਤਰ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਸਿਮੂਲੈਕਰਮ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਸਿਮੂਲੈਕਰਮ, ਸਾਧਾਰਣ ਅਨੁਕਰਣ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਮੌਡਲ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਬਾਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਅੱਕਤੀ, ਭਾਈਚਾਰੇ, ਕੌਮੀਅਤ, ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ

ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਢਾਹ ਲਾਈ ਹੈ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੀ ਤੀਜਾ ਮੌਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ "ਵਿਚਾਰ" (ਆਈਡਿਆ) ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਚਰਚਾ ਭਾਵੇਂ ਪਲੇਟੋ, ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਗਰਮ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ "ਆਈਡੋਸ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੱਛਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਵਚਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪਰਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਬਾਕੀ ਪਰਵਚਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ "ਸਮੱਸਿਆ" ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬਿੰਬ ਨਹੀਂ। ਸਮੱਸਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਣ, ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਵੰਦ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਜਨਮ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ, ਵਿਚਾਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਵੰਦ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਸਮੱਸਿਆਪੂਰਤ ਚੇਤਨਤਾ-ਖਿਣ ਹੈ, ਸੁਭਾਵਿਕ ਜਾਂ ਜਮਾਂਦਰੂ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਕਲਪੀ, ਉਪ-ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਜਾਂ ਉਕਤੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ/ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਦੋ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ "ਅਲਪ-ਸਾਹਿਤ" ਅਤੇ "ਰੀਜ਼ੋਮ" ਹਨ। ਦੇਲਿਊਜ਼ "ਅਲਪ" ਜਾਂ "ਮਾਈਨਰ" ਨੂੰ ਗਿਣਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੈ, ਸ਼ਿੱਦਤਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਸਲਤਨਤੀ। ਰੀਜ਼ੋਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ/ਸੰਕਲਪ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਨੇ ਬਨਸਪਤ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਤਣਾ ਜਾਂ ਡੰਡੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਟਾਹਣਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੇਲਿਊਜ਼, ਰੀਜ਼ੋਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਨ ਦੇ ਰੂਪਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰੀਵ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕਾਰਣ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅੱਕਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਡਟਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਤਾ, ਯਥਾਰਥ, ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਹੈ, ਇੱਕਵਾਦੀ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਨੁਸਰਣ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨਹੀਂ। ਪਰੀਵਰਤਨ, ਦੁਹਰਾਉ ਅਤੇ ਹਰ ਖਿਣ ਵਧ ਫੁੱਲ ਰਹੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੀ ਸਮਾਜ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਾਜ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਾਜਨਾ ਵਿੱਚ ਅਲਪ ਜਾਂ ਅਲਪ ਸੰਖਿਆਵਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਭਾਗ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਿਆਵੰਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸੀਮਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਿੱਦਤਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵ ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਰਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਲਪ ਜਾਂ ਸੀਮਿਤ ਰਾਹੀਂ ਅਭਵਿਅੱਕਤ ਹੋ ਰਹੀ ਅਨੰਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਡਾਇਉਨੀਸੀ ਜੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਨਵੇਂ, ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਜੀਵਨ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

II

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਪੁਸਤਕ *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ* ਵੀ ਸਮੱਗਰਤਾ (ਟੋਟੈਲਿਟਿਵਿਟੀ) ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਰ ਹਮਲਾ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਮਿਸ਼ਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ "ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ" ਆਖਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ

ਵਿਗੜੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਜਿਸ ਇੱਕਮੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰਤਾ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਨਕਾਰਆਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨ ਜਿਸ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਫੂਕੋ ਨੇ "ਪ੍ਰੇਮਾਤਮਕ ਕਲਾ" ਆਖਿਆ ਹੈ।

ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ, ਫੂਕੋ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਿਆਂ, ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਲੋਚਾ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਲੋਚਾ-ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ (1) ਰਾਜਨੀਤਕ ਬੈਰਾਗੀ, ਉਦਾਸ ਲਾਮਬੰਦ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਆਤੰਕਵਾਦੀ, ਬਿਊਰੋਕਰੈਟ ਅਤੇ "ਸੱਚ" ਦੇ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ (2) ਲੋਚਾ ਦੇ ਅਪੂਰਣ ਟੈਕਨੀਸ਼ਨ - - ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਕਾਰ ਅਤੇ ਹਰ ਚਿੰਨ੍ਹ/ਰੋਗ ਲੱਛਣ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ (3) ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ - - ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਨੇ ਇਡੀਪਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਮ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਬਹੁ-ਪੱਧਰਾ ਸਾਮਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਬਸਤੀ ਰਚਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਥਾਹ ਪੀੜ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਜਮ (ਇਕੌਨੋਮੀ), ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਈਨਭਾਵ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਭੈ-ਭੀਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਵਾਧੂ ਭਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖਿਤਾ, ਭਾਵ ਵੇਗਾਂ ਅਤੇ ਲੋਚਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਫਰਾਇਡ ਵੱਲੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਇਡੀਪਲਿਤ ਅਵਚੇਤਨ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਮੁੱਢਲੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਲਈ ਲਾਕਾਂ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਦਮਨ ਦੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸ੍ਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਿਬਿਡੋ ਜਾਂ ਲਿੰਗ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਮਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਲਿਬਿਡਿਕਲ ਅਵਚੇਤਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਰਚੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੇ ਅਨਾਤਮ (ਔਬਜੈਕਟ) ਨਹੀਂ ਚਿਤਵਦਾ। ਮੈਲਨੀ ਕਲਾਈਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਖੰਡਿਤ ਅਤੇ ਅਧੂਰੇ ਅਨਾਤਮ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੂਰੇ ਅਨਾਤਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਦਮਨ ਅਵਚੇਤਨ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹ (ਲਿਬਿਡਿਨਲ) ਅਵਚੇਤਨ ਕਦੇ ਵੀ ਇਡੀਪਲ ਦਾ ਪੂਰਾ ਗੁਲਾਮ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਉਹ, ਆਰ.ਡੀ. ਲੈਂਗ ਜੋ ਕਿ ਐਂਟਾਈ-ਮਨੋਚਿਕਿਤਸਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਆਪਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਬਖੇਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਾ ਪਰਵਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਹਰ ਵੱਡਾ ਰੂਪ, ਸਮਾਜ, ਦੇ ਵਿਗਾੜਨ ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਅੰਵਚੇਤਨ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਘੜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਹੰਦਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਲਾਕਾਂ ਦਾ "ਊਣ" (ਲੈਕ) ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਊਣ ਨਾਲ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਪੂਰੇ ਅਨਾਤਮਾ ਜਾਂ ਗਿਣੇ ਮਿਥੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਮੁਥਾਜੀ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਵਚੇਤਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ

ਅਨੁਸਾਰ ਖੰਡਿਤ ਅਨਾਤਮ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਜੋੜ ਜਾਂ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਭਾਵੇਂ (ਲਿਬਿਡਿਨਲ) ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ, ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧ ਰਚਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਖੁਦ ਮੁਖਤਿਆਰੀ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਦ ਵੀ ਉਹ ਕੁਝ ਆਦਿਮ ਜਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਦਮਨ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਕੁਝ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਭਿਅੰਕਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਣ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਿਗਾੜ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਡੀਪਲਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲਿਬਿਡਿਕਲ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਸੰਚਾਲਨ ਲਈ ਵੱਡਾ ਖਤਰਾ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਕੈਦ ਨੂੰ "ਸਲਤਨਤੀਕਰਣ" (ਟੈਰੀਟੋਰੀਆਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ "ਪ੍ਰਤੀਸਲਤਨਤੀਕਰਣ" (ਡੀਟੈਰੀਟੋਰੀਆਲਾਈਜੇਸ਼ਨ) ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਹੈ।

ਸਲਤਨਤੀਕ੍ਰਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅੰਗ ਰਹਿਤ ਦੇਹ ਹੈ। ਦਮਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਅੰਗਰਹਿਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅੰਗਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸੂਖਮ ਅਨੁਭਵ, ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅੰਗਰਹਿਤ ਦੇਹ ਦੀ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਅੰਗਾਂ ਵਾਂਗ ਦੇਹ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸਥਾਰ ਬਣਕੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਰਹਿਤ ਦੇਹ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਇੱਕ ਲੋਚਦੀ ਮਸ਼ੀਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਹੈ। ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ-ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਪਰਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਢਦੀਆਂ ਟੁੱਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਵਹਿੰਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੁਕਦੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਚਦੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਲੋਚਾ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵੀ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਚਦੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਚਾ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਲੇਖਕ ਲੋਚਾ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲੋਂ ਤੋਲ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦੇ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲਿਬਿਡੋ ਨੂੰ ਅਤੇ ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ "ਅਨਾਥ" ਹੈ। ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਜਾਂ ਪਿਤਾਮਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਭਿਅੰਕਰ ਹਮਲਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਉੱਤੇ ਹੈ ਕਿ ਅਵਚੇਤਨ ਇਡੀਪਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਲੇਖਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਡੀਪਲ ਲਿੰਗਤਾ, ਬਹੁਲਿੰਗਤਾ, ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ, ਆਦਿ ਸੱਚ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਪੂਰਾ ਸੱਚ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਜਮ ਜਾਂ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਜਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਬਾਰੇ ਜੋ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਨੇ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਨੇ ਇਡੀਪਲਿਤ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉੱਸਾਰਨ ਲਈ ਜੋ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤਿਕੋਣ ਬਣਾਈ ਹੈ: "ਡੈਡੀ, ਮੱਮੀ ਅਤੇ ਮੈਂ" ਉਹ ਵੀ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਰਾਈਕ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਇਹ

ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ, ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਇਡੀਪਲ ਦੇ ਨਾਲ ਅਣਇਡੀਪਲੀ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਵਹਿਣ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਧਾਰਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਕੈਦ ਜਾਂ ਸਲਤਨਤੀਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਚਾ, ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਵੀ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਦਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਵਚੇਤਨ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀ ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੇਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵਹਿ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਇਡੀਪਲ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਹਰ ਖਿਣ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਜੂਝ ਰਿਹਾ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਖੰਡਿਤ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਸ਼ਕੀਜ਼ੋਫਰੈਨਿਕ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਹੀਰੋ ਇਹ ਖੰਡਿਤ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ "ਸ਼ੀਜ਼ੋ" ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਨੇ ਜੋ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦੇਣ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ "ਸ਼ੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ੀਜ਼ੋ "ਅਨਾਥ" ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਪਿਤਾਮੇ ਜਾਂ ਪਿਤਾ ਪੁਰਖੀ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਬੰਧਨ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਦਾ। ਉਹ ਲੋਚਾ ਨੂੰ "ਮਾਰੂਥਲ" ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰੂਥਲ ਤੋਂ ਭਾਵ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਮੁਕਤ ਸਪੇਸ ਹੈ। ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਇਸ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਦਾ ਇਹ ਪਲਾਇਨ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ-ਰਾਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰਲੇਖਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਿੱਥੇ ਲਿੰਗ-ਵਹਿਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਸਲਤਨਤੀ-ਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮੂੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਨਰ-ਸਲਤਨਤੀਕਰਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਹੀਂ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਇਸ ਨੂੰ "ਅੰਤਰਸੰਰਚਨਾਤਮਕ" ਜਾਂ "ਮਸ਼ੀਨਿਕ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਦੇਹ ਦੇ ਸੂਖਮ ਭਾਗਾਂ ਤੱਕ ਪਰਤੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰੱਵ, ਰਸਾਇਣਕ ਵਹਿਣ, ਆਦਿ ਸਭ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੂੱਲਾਂ ਦੀ ਈਨ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਇਹ ਈਨ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਲਤਨਤੀਕਰਣ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਧਰੁੱਵ ਖੜੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੈ: ਮਨੋਭਰਮੀ ਜਾਂ ਪੈਰਾਨੌਇਕ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਵਚੇਤਨ, ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਰਤਦਿਆਂ, ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਜਾਂ "ਇੱਜੜ ਸਹਜਪਰਵਿਰਤੀ" ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਭੈ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਬਨਾਵਟੀ ਸੁਆਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੇਗਾਂ ਦੇ ਨਿਵੇਸ਼, ਪ੍ਰਤੀਨਿਵੇਸ਼ ਨਾਲ (ਆਪਣੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ) ਆਤਮਨਿਰਭਰ ਇਡੀਪਲ ਰਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਉਨਮਾਦ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਨਮਾਦ ਦੀਰਘਭੌਤਕੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਧਰੁੱਵ ਸ਼ਕੀਜ਼ੋਫਰੈਨਿਕ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਅਵਚੇਤਨ ਸਲਤਨਤੀਕਰਣ ਦੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਟੱਪਦਾ ਹੈ, ਰੁਕੇ ਹੋਏ ਵੇਗਾਂ ਨੂੰ ਫਿਰ ਵਹਿਣ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਲਾਇਣ ਹੈ, ਇੱਕ ਉਨਮਾਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਆਪਣੀ ਪਰਾਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲ ਪਤਦਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਧਰੁੱਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ਕਈਜ਼ੋਫਰੈਨਿਕ ਧਰੁੱਵ ਦੇ ਸੂਖਮਭੌਤਕੀ (ਮਾਈਕਰੋਫਿਜ਼ੀਕਲ) ਪਾਸਾਰਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਧਰੁੱਵ ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਅਤੇ ਨ-ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਖ ਨੂੰ

ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਪਰਕਿਰਤਕ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਹੈ।

ਸ਼ੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨਕਾਰ, ਇੱਕ ਮਕੈਨਿਕ ਹੈ, ਜੋ ਲੋਚਦੀ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਸਭ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪਰਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਚਦੀ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਸੂਖਮ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵਹਿ ਰਹੇ ਅਤੇ ਰੁਕ ਰਹੇ ਵੇਗਾਂ ਬਾਰੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੂਝ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ, ਸੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਜਮ (ਇਕੋਨੋਮੀ) ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਆਪਣੇ ਪਲਾਇਨ ਰਾਹੀਂ ਖਾਨਾਬਦੋਸ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਖਾਨਾਬਦੋਸ਼ੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਸ਼ੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸ਼ੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਪ੍ਰਤੀਸਲਤਨਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ-ਸਲਤਨੀਕਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਸ਼ੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਲੇਖਕ, "ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ" ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ, "ਮਾਈਕਰੋਮਕੈਨਿਕ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ *ਐਂਟਈ-ਇੰਡੀਪਸ* ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਅਣਇਡੀਪਲਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸਾਰੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਕਦੇ ਵੀ ਪਰਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਤਾਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ "ਰੋਗ" ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਗਾਮੀ ਪਲਾਇਨ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਖੜੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨਕ ਦੀਵਾਰਾਂ ਟੱਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਬਾਰੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨੀ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨਾਲੋਂ, ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ, ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖਾਨਾਬਦੋਸ਼ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਖਾਨਾਬਦੋਸ਼ੀ ਸ਼ੀਜ਼ੋ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਉਪਜੇ ਖੰਡਿਤ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਸ਼ੀਜ਼ੋ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਸਿਪਾਹੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਗੌਰਵਭਰਪੂਰ ਸੁਝਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਮਾਰਕ ਸੀਮ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਪਾਗਲਪਣ ਦਰਮਿਆਨ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਚਿੰਤਕ, ਸ਼ੀਜ਼ੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਆਹਮੋ ਸਾਹਮਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਅਧਿਆਇ 9

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ): ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ

I

ਯਾਂ-ਫਰਾਂਕੁਆ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ: ਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਰੀਪੋਰਟ* ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1979 ਵਿੱਚ ਛਪੀ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਜਿਉਫ਼ ਬੈਨਿੰਗਟਨ ਅਤੇ ਬਰਿਆਨ ਮੈਸੂਮੀ ਵੱਲੋਂ 1984 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਇਸ ਵੇਲੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਲਾਸਿਕ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਹੀ ਕੁਝ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਅਤਿਅੰਤ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣ ਗਏ'ਹਨ, ਉਹ ਹਨ: *ਲਿਬਿਡਿਨਲ ਇਕੌਨੋਮੀ* ਜੋ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1974 ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਰਾਹੀਂ 1993 ਵਿੱਚ; ਅਤੇ ਦ *ਡਿਫ਼ਰੰਡ* ਜੋ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1974 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ 1988 ਵਿੱਚ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ *ਲਿਬਿਡਿਕਲ ਇਕੌਨੋਮੀ* ਦਾ ਸਿਰਨਾਵਾਂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਲਈ ਲਿੰਗ-ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕ ਜਾਂਗਲੀ ਭਾਵ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵ ਜਾਂ ਧਰੁੱਵ, ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਆਤਮਸਾਤ ਦੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜ਼ਜ਼ਬ ਹੋਣ ਦੇ, ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਵਚੇਤਨ, ਪਰਿਚੇਤਨ ਜਾਂ ਚੇਤਨ ਕੁਝ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਲਿੰਗ ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕ ਸੰਜਮ ਜਾਂ ਇਕੌਨੋਮੀ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹਾਵਾਂ, ਭਾਵਾਂ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਤਿਆਂ ਜਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨਾ/ਚਲਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਇਸ ਸਿਰਨਾਵੇਂ ਰਾਹੀਂ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਪੂੰਜੀ ਆਧਾਰਿਤ ਅਰਥਚਾਰੇ ਜਾਂ ਸੰਜਮ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਸੰਜਮ ਨਿਰਜੀਵ ਸਿੱਕ ਨਾਲ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਲਈ ਲਿੰਗਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਵਿਗਾੜੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਜੀਵ ਅਨੁਕਰਣ ਨੂੰ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਵੇਸ਼ਵਾਗਮਨ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰੇੜ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ "ਟੈਂਸੁਰ" ਜਾਂ ਤਣਾਉਸ਼ੀਲ (ਚਿੰਨ੍ਹ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਟੈਂਸੁਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ, ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਰਥ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਪੱਛਮ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਨੂੰ ਭਾਲਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ" ਜਾਂ ਉਸ ਪਰਮ-ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਦੇ ਗੁੰਮ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਿਸ਼ੇਧਵਾਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਖਤਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਏਕਾਰਥਕ (ਯੂਨਿਟਰੀ) ਹੋਣ ਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਏਕਾਰਥਕਤਾ ਜਾਂ ਇੱਕਭਾਵੀ ਸੰਗਠਨ, ਇਡੀਪਲ ਸੱਤਾ ਦਾ ਓਜ਼ਾਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੁੱਲ ਅੰਤਰ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਨਿਰਦੇਹੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹ "ਫਤਹ ਦੀ ਡੰਡੀ" ਉੱਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਡੰਡੀ ਸੁਾਮੀਤਵ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵੱਚ ਸ਼ਕਤੀ (ਪਾਵਰ) ਵੱਲ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਟੈਂਸੁਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ-ਸ਼ਕਤੀ/ਲਿਬਿਡੋ ਇਕੱਠੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ੁਦਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੀ ਬੇਚੈਨੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਪਣੇ ਮਨੋਕਲਪਿਤ ਪਰਵਾਸਤਵ ਨਾਲ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਏਕਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਸੁਾਮੀਤਵ ਵੱਲੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਟੈਂਸੁਰ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਹੈ। ਕੀ ਹਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋ-ਪੱਖਿਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਟੈਂਸੁਰ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਆਦਰਸ਼ਕ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤ-ਭਾਵੀ ਜਾਂ ਇਡੀਪਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕ ਬਹਿਸ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਟੈਂਸੁਰ ਦਾ ਜਾਂ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਿਰਜੀ ਟੈਖ਼ਟ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤ-ਭਾਵੀ, ਇਡੀਪੀਲ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤ ਕੇ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਟੈਂਸੁਰ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰਿਤ ਜ਼ੋਰ, ਲਿਬਿਡਿਕਲ ਤੀਬਰਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਬਿਨਾ ਅਰਥ ਹਿਜਰਤ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੀਬਰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਹਿਜ਼ਰਤੀ ਸੁਭਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਉ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਰਥ ਕੈਦ ਤੋਂ, ਜੋ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਇਡੀਪਲ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੀ ਕੈਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਤੀਬਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇਹ ਹਿਜਰਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਫਰਾਇਡੀ/ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਟੈਂਸੁਰ, ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਆਜ਼ਾਦ ਸੋਚ, ਅਭਿਆਸ, ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਈ ਇਕਰਾਰ ਭਰਪੂਰ ਆਧਾਰ ਵਾਲਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਟੈਂਸੁਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਹਿਜਰਤੀ ਤੀਬਰਤਾਵਾਂ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰੀ-ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀਆਂ।

ਦ *ਡਿਫਰੰਡ* ਵਿੱਚ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ, "ਡਿਫ਼ਰੰਡ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਿਫਰੰਡ, ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦ੍ਵੰਦ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਮੁਕੱਦਮਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਪੱਖ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਣੇ ਲਈ ਉਹ ਨਿਯਮ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਜੋ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕੇ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ), ਵਿਟਗਿਨਸਟਾਈਨ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਖੇਡ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਾਰਕਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ, ਇਹ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਲੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਕ-ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਲੜੀ ਪਿੱਛੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦਾ ਵਾਕਅੰਸ਼ ਦੂਜੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਲੈ ਜਾਣ ਜਾਂ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਵੀ ਔਖ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਵਾਕ-ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਹ ਟਕਰਾਉ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਅਨਾਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਨਰਲ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਪਰਮੱਖ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਲੜੀ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਡਿਫਰੰਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਤਣਾਉ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਉਪਰ-ਡਿਫਰੰਡ ਨਾਲ ਸ਼ਾਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਡਿਫਰੰਡ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇੱਕਅਰਥਤਾ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਸਾਜਣ ਦੀ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਉੱਤੇ ਤਕੜਾ ਹਮਲਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਲੜੀਆਂ ਦੀ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੇਦ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਰਗ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਆਦਿ ਦੇ ਮਸਲੇ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਹਨ।

II

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ: ਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਰੀਪੋਰਟ ਨੂੰ, ਕੁਝ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਲਾਸਿਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੀ ਜੰਗ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਂਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਇੱਕ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਤਵ, ਸਪਿਰਿਟ ਦਾ ਸੰਬਾਦ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ, ਪੂੰਜੀ-ਵਧਾਉਣਾ, ਅਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ/ਕ੍ਰਿਤੀ ਆਤਮ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਣਾ, ਆਦਿ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮੰਤਵ, ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਸਰਣ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਾਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੈ। ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਗਾਜ਼ ਜਾਂ ਚੜ੍ਹਤਲ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪਰਮਾਣ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜ, ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ - ਅਨੁਸਰਿਤ ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਸਿਸਟਮ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਅੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਖੇਡਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲਈ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ "ਪੈਰਾਲੋਜੀ"। ਪੈਰਾਲੋਜੀ, ਇੱਕ ਵਿਧੀ, ਸੋਚ ਜਾਂ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ, ਵਰਗ ਜਾਂ ਸਮੂਹ, ਆਪਣਾ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਖੇਡ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੈਰਾਲੋਜੀ, ਹੈਬਰਮਾਸ ਦੇ "ਸੰਧੀ" ਜਾਂ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਜਾਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਜੋ ਪਰਮਾਣਵਾਦੀ (ਪੌਜ਼ਿਟਿਵਸਟ) ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਡਾਇਉਕਰੌਨਿਕ ਕਾਲਗਤਤਾ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਸੱਤ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਲੈਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਉਸ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਦਾ

ਸੰਬੰਧ, ਵਿਆਖਿਆ, ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਪਰਮਾਣਵਾਦੀ ਗਿਆਨ, ਹੁਣ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਈਬਰਨੈਟਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਅੰਤਰ ਇਹ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲੇ ਵਿੱਚ ਬਲ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਸਿਸਟਮ) ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਮੰਨਣ ਉੱਤੇ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਖੇਡ ਉੱਤੇ। ਪਰ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਸਥਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਵੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਵੀ ਥਿਰ ਨਹੀਂ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੁਕਾਬਲਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਧਿਰ ਜਾਂ ਗ੍ਰੋਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਅਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਥਨਾਂ ਦਾ ਸੱਤ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ, ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਦੇ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਵਿਟਗਿਨਸਟਾਈਨ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਖੇਡ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਪਰਮ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਾਖ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੱਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤ ਥਿਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।

ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਥਿਆਰ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸੱਤ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨਬੱਧਤਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਰਾਹੀਂ ਦਿਖਾਉਣੀ ਪੈ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਮੰਤਵ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਵੀ ਉਪਰ-ਆਤਮ ਬਣਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਦੋਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋ ਸਕੇ।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਥਿਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਗਿਆਨਾਂ ਨੂੰ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਈ ਵਾਕ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਕਾਲ ਦੀ ਇੰਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਏਨੀ ਭਿਅੰਕਰ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਪੱਖੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਘੱਟ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੀਆਂ ਪੈਰਾਡਈਮਾਂ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਤੱਕ ਲੁਪਤ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਕਾਫੀ ਸਮਾਂ ਤੱਕ ਨਿਰਵਾਸਿਤ ਵੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਤੀਰਾ ਮੁਕਾਬਲਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਫੌਜੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਂਤੜਾਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵਧ ਚੁੱਕੇ ਮੁਕਾਬਲਾਵਾਦ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਬਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ, ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪੈਰਾਲੋਜੀ ਦੀ ਹੈ।

ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ, ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਨੁਸਾਰ, ਉਤਪਾਦਨ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਉਤੇ ਵਧ ਰਿਹਾ ਬਲ ਹੈ। ਪਰਦਰਸ਼ਨ (ਪਰਫੌਰਮਿਟੀ) ਨੇ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਹੱਤਵ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸੱਚ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਨਿਮਨ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਥਿਰਤਾ ਜਾਂ ਕਾਨੂੰਨਗਤਤਾ ਵੀ ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਅੰਤ-ਮਨੋਰਥਾਂ ਉੱਤੇ

ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਿਰਗੌਰਵ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਰਮਾਣੀਕਤਾ/ਕਾਨੂੰਨਗਤਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈ ਹੈ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਭਿਆਸ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਉਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੀ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਅਸਮਾਨਤਾ"। ਅਸਮਾਨਤਾ (ਇਨ-ਕਮੈਂਸੁਰੇਬਿਲਿਟੀ) ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਖਾਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਅਸਮਾਨਤਾ, ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਖੇਤਰ, ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਤਾਂ, ਅਲਪ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਤਿੱਖਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹਰ ਸਮੇਂ ਵੰਗਾਰ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਵਰਗ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਾ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ (ਖਤਰਨਾਕ) ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਵੀ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਖਾਸ ਵਰਗ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਖਿਡਾਰੀ ਦੇਣੇ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ-ਮੰਤਵੀ ਮਨੁੱਖਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਰਜਪੂਰਤੀ ਦਾ ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਵੀ ਵਪਾਰੀਕਰਣ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕੋਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਜਾਂ ਸਥਾਪਤੀ ਯੋਗ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਖੜਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਆਪਣੀ ਆਜਾਦੀ/ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਰਬ ਸੰਮਤੀ ਜਾਂ ਸੰਧੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੈਬਰਮਾਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਯੋਗ ਪੈਂਤੜਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਪੈਰਾਲੌਜੀਕਲ ਢੰਗ ਨੂੰ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਸਿਸਟਮੀ ਘਾੜਤ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਰਾਲੋਜੀ, ਉਪਯੋਗੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਉਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਵੀ ਖੇਡ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇ "ਖੇਡ" ਜਾਂ "ਕਾਲ" ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਘੱਟ ਸੰਮਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਕਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਵਰਤਾਉ ਵੀ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਹਿਸ਼ਤ ਤੋਂ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਭਾਵ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਿਡਾਰੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਧਮਕੀ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: "ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲਵੋ - ਜਾਂ ਫਿਰ"।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਪ੍ਰਬੰਧ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਉਹ ਉਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਜਾਂ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਉਪਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਬੰਧ" ਜਾਂ ਦਹਿਸ਼ਤਪਸੰਦੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਗਿਆਨ ਅੰਤਰਾਤਮਕ (ਡਿਫਰੈਂਸ਼ਲ) ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਥਿਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਮੌਡਲ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੌਕੇ ਉਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਡਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਮਆਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ

ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਉਪਯੋਗਾਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹੁਣ ਉਹ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਨਕ ਵਿੱਚ ਬਲ ਪਰਦਰਸ਼ਕ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਉੱਤੇ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਉਪਯੋਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਪਰਮਆਦੇਸ਼ਤਾਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ ਪਰਮ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਹੈ। ਇਹ ਦਲੀਲਾਂ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਮੁਖੀ ਅਤੇ ਮੁਕਾਬਲਾਵਾਦੀ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨੂੰ ਨਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਧਿਆਇ ਅੰਤਕਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਹੈ : "ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਕੀ ਹੈ?" ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਪਰਿਪੇਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਂਟ ਦੇ ਉਦੱਾਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਦਾ ਉਦੱਾਤ, ਆਤਮ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਵ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚੋਂ ਮਜ਼ਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਖੰਡਿਤ ਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਆਤਮ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਨੂੰ ਕਲਪਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨ ਯੋਗ ਅਨਾਤਮ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣ ਤੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇਹ, ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨੀਟਸ਼ੀ ਪਰਿਪੇਖ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਮਰਨ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਲਈ ਹੇਰਵਾ ਵੀ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਤਮ ਦਾ ਇਹ ਦੁਫੇੜ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਧਰਾਤਲ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਤਕਨੀਕੀ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਪਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਨੀ ਜਾਂ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਯੋਰਪ ਦੀ ਐਵਾਂਗਾਰਦ ਜਾਂ ਮੋਹਰਲੀ ਸਫ਼ੇ ਦੀ ਚਿਤਰਕਲਾ ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਕੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਨੀ, ਲੁਪਤ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ; ਰੂਪ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਅਟੱਲਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸੰਤੋਖ ਅਤੇ ਮਜ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਪਭਾਵ, ਉਦੱਾਤ ਉਪਭਾਵ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦੇ। ਆਧੁਨਿਕ ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਉਦੱਾਤ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹੇਰਵਾ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ, ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਨੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪ ਵਿੱਚੋਂ ਸੰਤੋਖ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ, ਨਵੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਆਨੰਦ ਲੈਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਨੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇਣ ਲਈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਕਲਾਕਾਰ, ਕਿਸੇ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਤ ਉਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਕ੍ਰਿਤ ਇੱਕ "ਘਟਨਾ" ਹੈ। ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨਵੇਂ ਜੋੜ-ਤੋੜਾਂ ਵਾਲੀ ਕ੍ਰਿਤ ਜਿਸ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਮੌਡਲ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਕੰਮ ਯਥਾਰਥ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕੇਤ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪਰ ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਨੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ। ਇਹ ਕੰਮ ਏਨੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾ ਖੇਡਾਂ ਵਿੱਚ

ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਨ੍ਹੀਂਵੀਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਮੁੱਚਤਾ ਲਈ ਜੋ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਕੀਮਤ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਕੀਮਤ ਦਹਿਸ਼ਤ ਹੈ। ਦਹਿਸ਼ਤ ਜੋ ਵਿਲੱਖਣ ਖੇਡਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ: "ਆਉ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜੰਗ ਵਿੱਢੀਏ, ਅਣਪਰਦਰਸ਼ਨੀ ਲਈ ਸਾਖੀ ਬਣੀਏ, ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆਵੰਤ ਕਰੀਏ।"

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਆਪ ਵੀ, ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਹੈਬਰਮਾਸ ਦੇ ਇੱਕਵਾਦੀ ਜਾਂ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਤੇ ਤੀਬਰ ਹਮਲਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਨੇ ਬੜੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ, ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਕਲਾਵਾਂ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹ ਮੁਕਾਬਲਾਵਾਦੀ ਖੇਡਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਪੈਰਾਡਾਈਮ, ਚਿੰਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਅਭਿਆਸ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਮੰਤਵ ਦੀ ਅਜਾਰਦਾਰੀ ਖਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਭ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਜਾਣੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਜਾਣੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਉਤੇ ਬਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ। ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਅਨੁਸਾਰ, ਨਵੇਂ ਜੋੜਤੋੜ, ਨਵੇਂ ਰੂਪ, ਨਵੇਂ ਮੁਕਤੀ ਰਾਹ, ਨਵੇਂ ਸੰਕੇਤ ਲੱਭੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਵਾਲਾ ਆਤਮ ਵੀ ਖੰਡਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਖਿਣ ਤਜਰਬਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਵਾਦ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇੱਕਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦਾ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਇਡੀਪਸ, ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ, ਇੱਕ ਪਾਸਾਰੀ ਮੁਕਤੀ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਭਿਅੰਕਰ ਹਮਲਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀ ਗਈ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਨੇਕ ਪੱਖੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹਨ। ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਸਭ ਦੇ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 10

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ): "ਅਨੁਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ"

I

ਡਗਲਸ ਕੈਲਨਰ ਨੇ ਯਾਂ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਉੱਤੇ ਲਿਖੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ (1989) ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਉਤੇ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਦੋ ਰੀਡਰ (ਸੰਗ੍ਰਹਤ ਰਚਨਾਵਾਂ) ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ 25 ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਨਿਬੰਧ "ਅਨੁਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ" ("ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨਸ") ਉੱਤੇ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1981 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਪੌਲ ਫੌਸ, ਪੌਲ ਪੈਟਨ ਅਤੇ ਫਿਲਿਪ ਬਾਈਚਮਨ ਨੇ 1983 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।

ਡਗਲਸ ਕੈਲਨਰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਯਾਂ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ): ਫਰੌਮ ਮਾਰਕਸਿਜ਼ਮ ਟੂ ਪੋਸਟ ਮੌਡਰਨਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਬੀਯੌਂਡ* (1989) ਵਿੱਚ, ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੂੰ "ਪ੍ਰੌਵੋਕੇਟਿਉਰ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਨਾਤਨੀ ਸਿਆਣਪ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੀਆਂ ਚੋਣਵੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਸੰਪਾਦਕ ਮਾਰਕ ਪੋਸਟਰ (1988) ਉਸ ਨੂੰ "ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਮਾਜ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਵਾਲਾ" ਚਿੰਤਕ ਆਖਦਾ ਹੈ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਤੋਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵੱਲ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਭਾਗ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫਰਾਇਡ ਵਰਗੇ ਵੱਡੇ ਚਿੰਤਕ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਤਪਾਦਨ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਖਾਹਿਸ਼, ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਲੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਪਰ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਹੁਣ ਵੱਡੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਇਹ ਵਾਪਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾਵਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਨਵਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪਰਮੁੱਖ ਚਰਿੱਤਰ ਉਪਭੋਗ ਜਾਂ ਖਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਭੋਗੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਉਪਭੋਗੀ ਦੇ ਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲੈ ਆਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਹਾਵ-ਭਾਵ, ਕ੍ਰਿਆ, ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਪਰੀਵਰਤਨ ਵਾਪਰ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਨਵੇਂ ਉਪਭੋਗੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਜਿਨਸ (ਕਮੌਡਿਟੀ) ਪ੍ਰਧਾਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ, ਉਪਯੋਗ ਮੁੱਲ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਮੁਲ ਜੁੜ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਜੜ੍ਹ-ਰੂਪ ਧਾਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਅਗਿਆਨੀ ਜਾਂ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਿਾਸੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਜਾਂ ਅਗਲੇ ਪੜਾ ਵਿੱਚ ਜਨਮੀ ਇਸ ਨਵੀਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਸੰਚਾਰ, ਸੂਚਨਾ ਨਾਲ ਜਿਸ ਉਪਭੋਗਵਾਦ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਜੋੜ ਪਿਛੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੰਕਲਪ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਉੱਸਰਿਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਕੋਈ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਸੋਚ ਵਰਗ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਟੁਕੜਿਆਂ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਖੇਡ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਸ਼ਚਾਤ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ।

ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਕੋਡ ਜਾਂ ਨਿਯਮ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦਾ ਕਿ ਉਹ ਕੋਡ ਕੌਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਰਤਾਰਾ, ਵਟਾਂਦਰਾ, ਉਪਯੋਗ ਸਭ ਉਸ ਕੋਡ ਜਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਚੱਲਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਉਪਭੋਗੀ ਵਸਤ ਜਾਂ ਜਿਨਸ, ਇਸ ਨਵੇਂ ਕੋਡਡ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਹੈ। ਸਭ ਸਮਾਜਕ ਵਰਗ ਇਸ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਚਾਰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਜਾਂ ਇਉ ਕਹਿ ਲਉ ਇਹ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਹੀ ਹਰ ਵਰਗ ਦਾ ਆਚਾਰ ਸਾਜਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕੀ ਦਰਜਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਇਸ ਉਪਭੋਗੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਵੀ ਇਸ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੇ ਕਿਹੜੀ ਜਿਨਸ ਖਰੀਦਣੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕੀ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਕੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ, ਇਹੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਦਰਜਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਜਿਨਸ, ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਵਜੋਂ, ਹਰ ਵਿਅੱਕਤੀ/ਵਰਗ ਨੂੰ ਚਲਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਪਸ਼ਚਾਤ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਨੇ ਨਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਜਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ "ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ" ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਤਪਾਦਨ ਨੂੰ ਲੰਘ ਕੇ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਭੰਨਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮਝ ਨਵੇਂ ਉੱਭਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਆਤਮ ਜਾਂ ਸਬਜੈਕਟ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਨਾਤਮ (ਔਬਜੈਕਟ) ਜਾਂ ਜਿਨਸ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਲਹਿਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਕੈਲਨਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਰਿਕਲਪਣਾ (ਮੈਟਾਫਿਜ਼ੀਕਲ ਇਮੈਜਿਨਰੀ) ਵਿੱਚ, ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਇਹ ਸੁਝਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਅਨਾਤਮ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਹੀ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨਾਤਮ ਵਿੱਚ ਟੈਲੀਵੀਜ਼ਨ, ਸੰਚਾਰ, ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਆਦਿ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ "ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਕਰਿਟੀਕ ਲਈ" (1972) ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਿਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਵੇਂ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਗਨੀਫੀਕੇਸ਼ਨ ਜਾਂ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪਦਾਰਥਬਦਲੀ (ਰੀਇਫਿਕੇਸ਼ਨ) ਹੈ। ਹਰਬਰਟ ਮਾਰਕੂਜ਼ੇ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਰਤ ਕੇ, ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਇਸ ਪਦਾਰਥ ਬਣੇ ਅਰਥ ਜਾਂ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਖੇਡ-ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ "ਸੌਂਦਰਯਮੁਖੀ" ਜਾਂ "ਐਸਥੈਟਿਕ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਵਿੱਚ ਇਸ ਐਸਥੈਟਿਕ ਨੂੰ ਨਿਰਮੰਤਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਅਰਥ ਜਾਂ ਦਾਇਰੇ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਰੱਬ ਜਾਂ

ਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਣਾ ਸੀ ਪਰ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦਾ ਅਰਥ, ਉਤਪਾਦਨ ਖ਼ਾਹਿਸ਼, ਯੂਟੋਮੀਆ, ਆਦਿ ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਇਸ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਉਲਥਾਏ ਗਏ ਹਨ : ਇੰਪਲੋਯਨ, ਹਾਈਪਰਰੀਐਲਿਟੀ, ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ, ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ।

ਇੰਮਲੋਯਨ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ ਹੈ ਬਾਹਰਲੇ ਦਬਾਉ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਵਿਸਫੋਟ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਸੰਚਾਰ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਬਣਨ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਸਫੋਟ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ, ਜਨ-ਸਮੂਹ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਮਿਟ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਹੱਦਾਂ ਦਾ ਇਹ ਅਲੋਪਕਰਣ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਵਿੱਚ, ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਵਿੱਚ, ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਿਮਰ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੋ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਣ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਵਿਕਸਿਤ ਚੇਤਨਤਾ ਨਹੀਂ। ਉਪਭੋਗਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਉਹ ਨਿਰ-ਅਰਥ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਅੰਨ੍ਹੇ ਬੋਲੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਵਿਸਫੋਟ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਵਿਸਫੋਟ ਗਤੀਹੀਣ ਹੈ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ "ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ" ਅਤੇ "ਚੁੱਪ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਏ ਵਿੱਚ" ਵਿੱਚ ਆਮ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹਾਈਪਰਰੀਐਲਿਟੀ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ ਹੈ : ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਪਰਾਵਾਸਤਵ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਈ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ - ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ "ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ" (ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨਜ਼) ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਤ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ। ਉੱਥੇ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਯਥਾਰਥ "ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਦਾ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੁਨਰਉਤਪਾਦਿਤ ਹੈ"। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਦਾ ਕੋਈ ਹਵਾਲਾ, ਪ੍ਰਸੰਗ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਡ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਦੇ ਹੀ ਪੁਨਰਉਤਪਾਦਿਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਨੇ ਅਸਲ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਦੇਹਾਂ ਇਸੇ ਨਾਲ ਰੂਪ ਲੈ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਾਵ ਭਾਵ, ਨਾੜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਚਾਰ ਆਦਿ ਇਸੇ ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਗੁਲਾਮ ਹਨ। ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਨੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਿਨ ਨਾਲ ਆਤਮ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਜਾਂ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਰੂਪ, ਆਦਿ, ਸਭ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਗਏ ਹਨ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਅਧਿਯਥਾਰਥਕ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ, ਗੈਲਨਰ ਨੇ ਸਕੌਟ ਲੈਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਬਦ "ਡੀ-ਡਿਫ਼ਰੈਂਸੀਏਸ਼ਨ" ਜਾਂ ਅਭੇਦਕਰਣ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਅਧਿਯਥਾਰਥ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ, ਭੇਦ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਮਰ ਇੱਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪੌਪ ਆਰਟ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਪੌਪ ਆਰਟ, ਕਲਾ ਦਾ ਪੁਨਰ ਪਵਿੱਤਰਕਰਣ ਹੈ ਜਾਂ ਤੁੱਛਕਰਣ ? ਕੈਲਨਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਰਟ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ ਆਰਟ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

II

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ, ਉਸ ਦੇ ਨਿਬੰਧ "ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਜ਼" ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਨਿਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਨੁਸ਼ਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਸਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਅਨੁਰੂਪਤਾ (ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ) ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗੌਰਵ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ਬਦ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਰਭਵਤ ਪਰਵਰਗ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ, ਜੋ ਪਸ਼ਚਾਤ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਲਘੂ-ਇਕਾਈਆਂ ਸਿਮਰਤੀ ਬੈਂਕਾਂ ਅਤੇ ਆਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਮੌਡਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਸਲ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਯਥਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਧਿਯਥਾਰਥਕ ਹੈ - "ਹਾਈਪਰਰੀਅਲ"। ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਮੌਡਲਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਜਾਂ ਮੇਲ ਹੈ। ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਸਭ ਹਵਾਲਿਆਂ/ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੋਲ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਲਈ ਨਾਟਕ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਰਮ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਸੱਚੇ" ਅਤੇ "ਕਪਟੀ," "ਅਸਲ" ਅਤੇ "ਪਰਿਕਾਲਪਣਿਕ" ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਦਾ ਖਤਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਨੁਰੂਪਤਾ।

ਅਨੁਰੂਪਤਾ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਇਹ ਨਿਯਮ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਅਸਲ ਸਮਾਨ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਵੀ ਹਵਾਈ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਿੱਚ ਹਵਾਲਾ ਬਾਕਾਇਦਾ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲਾਪੂਰਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਮੂਲੋਂ ਨਿਸ਼ੇਧ ਹੈ। ਇਹ ਹਰ ਹਵਾਲੇ/ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਸਜ਼ਾਇ ਮੌਤ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਦੀ ਪਲੇਟੋ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਰਕਸੀ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅਨੁਰੂਪਤਾ, ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਹੇਰਵਾ ਹੈ, ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸੱਤ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲਾਖਣਿਕ ਨੂੰ ਹੋਰ ਉਚੇਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਦੋਵੇਂ ਗਾਇਬ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਠੱਲ੍ਹ ਪਾਉਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਉਂਤ ਵੀ ਹੈ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਡਿਜ਼ਨੀਲੈਂਡ ਨੂੰ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਮੌਡਲ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਡਿਜ਼ਨੀਲੈਂਡ ਛਲ ਅਤੇ ਮਨੋਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਇੱਕ ਚਿਤਰ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ-ਬਰਫਾਨੀ ਦੁਨੀਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜੰਤਰ ਜਾਦੂ ਵਾਂਗ ਕੀਲਦੇ ਹਨ। ਬਚਪਨ ਦਾ ਇਹ ਜਗਤ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਲਗ ਕਿਧਰੇ ਹੋਰ ਵੱਸਦੇ ਹਨ। ਡਿਜ਼ਨੀਲੈਂਡ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਗਲਪ ਜਾਂ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇਣ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਕੁੱਲ ਅਮਰੀਕਾ ਡਿਜ਼ਨੀਲੈਂਡ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਨੂੰ ਠੱਲ੍ਹ ਪਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਭੁਲਾਵੇਂ ਵਿੱਚ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਕਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਮੌਡਲਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ, ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਮੌਡਲ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਜਾਂ ਤੱਥਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਤੱਥ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਵੀ ਮੌਡਲਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਲਾਂਘੇ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੌਡਲ ਬੰਬ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਮੇਲ ਵਿੱਚੋਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਚੁੰਬਕੀ ਖੇਤਰ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕੋ ਤੱਥ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਕਈ ਸਮਵਰਤੀ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ), ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਜਾਂ ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਉਚਿਤਤਤਾ (ਲੈਜਿਟਿਮੇਸੀ) ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਾਟਰਗੇਟ ਸਕੈਂਡਲ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਜਾਂ ਨਿਰਸੱਤਾ ਪੂੰਜੀਪੱਖੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਪੱਤਰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ, ਇੱਕ ਬਨਾਵਟੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉੱਭਰਨੀ, ਆਦਿ ਵੀ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਸਾਰ ਹਨ।

ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਖਤਰਨਾਕ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵੀ ਅਨੁਰੂਪਰਤਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਨੁਰੂਪਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿੱਚ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਜਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵੀ ਬਿਨਸਣ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੇ ਹਰ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਮੰਤਵ ਉੱਤੇ ਰੋਕ ਲਾਈ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਉ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਰਥ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਸੱਚ ਅਤੇ ਘਾੜਤ, ਆਦਿ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਪਰ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਭ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਬਰਬਾਦੀ ਪੂੰਜੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਸੇ ਨਿਆਇ ਨਾਲ ਅਗਲੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਾਰਜ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੇ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਅਖੇਤਰੀਕਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਸ਼ਕਤੀ (ਪਾਵਰ) ਨੂੰ ਵੀ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਸ਼ਚਾਤ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਮੰਗ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸਲ ਸ਼ਕਤੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਕੌਣ ਰਾਜ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕੀ ਮੰਤਵ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। "ਰਾਜਨੀਤੀ" ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਲਈ ਜੋ ਸੰਘਰਸ਼, ਵਿਰੋਧ, ਮੁਕਾਬਲਾ, ਆਦਿ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਉੱਤੇ ਫਤਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ।

ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਨਿਰਅੰਤ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਇਹ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਖਪਤ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਮੰਗ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਕੇਵਲ ਗਲਪ ਹੀ ਬਚਦੀ ਹੈ, ਅਸਲ ਨਹੀਂ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਰੂਪ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੈਲਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਨਾਤਮਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਹੈ। ਅਨੁਰੂਪਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ), ਫ਼ੂਕੋ ਦੀ

ਕਿਰਤ, *ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ* (ਦ ਔਰਡਰ ਔਫ਼ ਥਿੰਗਜ਼) ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਨੁਰੂਪ ਦੀ ਹਸਤੀ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਬਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਈ ਪੜਾ ਲੰਘ ਕੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਅਨੁਰੂਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਅਜੇ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੇ ਸਥਿਰ ਵਸਤੂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਗਿਆ। ਆਧੁਨਿਕ, ਬੁਰਜੁਆ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ ਬਨਾਵਟੀ ਜਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ, ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦਾ ਹੇਰਵਾ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤਕ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਿਹਾ। ਕਲਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਏ ਪਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ।

ਅਨੁਰੂਪ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ, ਵਿਕਸਿਤ ਦਸਤਕਾਰੀ, ਮਸ਼ੀਨੀ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਜਾਂ ਪੁਨਰ-ਅਨੁਕਰਣ ਆਉਣ ਨਾਲ ਪਰਕਿਰਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਹੁਣ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਹੁਣ ਪਰਕਿਰਤੀ ਸੁਾਮੀਤਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਪੁਨਰ ਉਤਪਾਦਨ ਜਾਂ ਪੁਨਰ ਅਨੁਕਰਣ ਮਾਰਕਿਟ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਹੁਣ ਪੁਨਰਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਰਕ ਅਤੇ ਕੋਡ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਅਨੁਰੂਪ ਮੁਕਤ ਜਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬਾਹਰਲਾ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ "ਸਾਈਬਰਨੈਟਿਕ" ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸਮਾਜ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਕੰਟਰੋਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦਾ ਅਨੁਰੂਪ ਬਹੁਪੱਖੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਕਲਾ ਕਿਰਤਾਂ, ਆਦਿ ਸਭ ਅਨੁਰੂਪ ਹਨ। ਤੀਜੇ ਪੜਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਨਿਆਇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਬਾਹਰਲੇ ਹਵਾਲੇ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਅਨੁਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਤੋਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਦੁਹਰਾਉ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ, ਫੂਕੋ ਦੇ *ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰੋ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾ ਦਿਉ* ਅਤੇ *ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ*, ਵਿੱਚ ਹਰ ਕਾਲ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਅਨੁਸਾਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਉੱਭਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸੰਗਠਨਾਂ ਅਤੇ ਐਪਿਸਟੀਮਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ, ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦੇਣ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਮਾਰਸ਼ਲ ਮੈਕਲੂਹਨ ਵਾਂਗ ਪਸ਼ਚਾਤ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਮੀਡੀਆ, ਖਪਤ ਜੋਸ਼, ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਰਕਸ, ਫਰਾਇਡ, ਕੇਨਸ ਆਦਿ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਪਭੋਗਵਾਦੀ ਨਿਆਇ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਨਵੇਂ ਮਾਪ ਦੰਡ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਹੁਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਨਿਯਮ "ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ"

ਹਨ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੀ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਪਭੋਗਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਦਾ ਭੋਗ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਨਵੀਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਤੀਜੇ ਪੜਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਪੱਖੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ "ਮੋਨੋਲਿਥਿਕ" ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੋਨੋਲਿਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਫੂਕੋ ਵਾਂਗ, ਪਸ਼ਚਾਤ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਨੁਸਰਣੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਸੰਬਾਦ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੜਾ ਉੱਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਾ, ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਅਸਲੋਂ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣ। ਜੇ ਨਿਰਵਰਗ ਸਮਾਜ ਵੀ ਬਣ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਚੇਤਨਤਾ, ਜਾਂ ਮਨ ਪਸੰਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਹਿਣਗੇ। ਉੱਤਮਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁਕਾਬਲਾ ਵੀ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਜਿਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਆਚਾਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਵੀ ਇੱਕੋ ਧੁਨੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਜਿਸ "ਹੈਟਰੋਗਲੋਸੀਆ" ਜਾਂ "ਪੌਲੀਫੋਨੀ" (ਅਨਿਕ-ਧੁਨੀ) ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਗਾਇਬ ਹੋਣਗੇ। ਹੇਗਲ, ਮਾਰਕਸ, ਅਲਥਿਊਸਰ ਅਤੇ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੱਖੀ ਮੋਨੋਲਿਥ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਪੱਛਮੀ ਅਭਿਆਸ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਖਪਤਕਾਰੀ ਸਮਾਜ ਇਸ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਏ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਅਤੇ ਦੇਸੀ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੀ ਪੁਣ ਛਾਣ ਹੋਰਹੀ ਹੈ, ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਹੋਰ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਰੇਖਕੀਕਰਣ ਜਾਂ ਲੀਨੀਆਰਟੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਾ ਦੀ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਫੂਕੋ ਵਾਂਗ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਅਣਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨੀ ਜਾ ਦੇਲਿਊਜ਼ ਗਾਟੱਰੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਸਲਤਨਤੀ" ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 11

ਬੋਰਦੋ: *ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ*

I

ਪਿਅਰ ਬੋਰਦੋ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਕੰਮ ਸ਼ਕਤੀ (ਪਾਵਰ) ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਲੁਕੋਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦੇਣ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਫਰਾਂਸ ਅਤੇ ਯੌਰਪ ਵਿੱਚ ਦੋ ਚਿੰਤਨਾਂ ਦਾ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਸੀ: ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਤਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਰੱਖਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲਿਆ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਬੋਰਦੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਬਣਾਉਣੀ ਵੀ ਔਖੀ ਹੈ।

ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸੰਕਲਪ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੋੜ ਭੰਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ: ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਵਰਗ ਜਾਂ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਈਡਿਆਲੋਜੀ) ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਮੌਲਿਕ ਬਦਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਪੂੰਜੀ* ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਤਪਾਦਕ ਰਿਸ਼ਤਾ" ਜੋ "ਸਮਾਜ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ" ਕਹਿਣ ਦੇ ਨਾਲ "ਵਸਤ" ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, "ਵਸਤ" ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਨੇ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੂੰਜੀ" ਅਤੇ "ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੂੰਜੀ" ਦੋ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੂੰਜੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਲਈ ਬਣਿਆ ਵਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਣਯੋਗਤਾ ਲਈ ਉੱਸਰਿਆ ਬਿੰਬ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ (ਡਿਸਟਿੰਕਸ਼ਨ)* ਜੋ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1979 ਵਿੱਚ ਛਪੀ, ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੂੰਜੀ, ਤਕਨੀਕੀ ਵਿੱਦਿਅਕ ਯੋਗਤਾਵਾਂ, ਡਿਗਰੀਆਂ, ਆਦਿ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਰਗ ਆਪਣਾ ਮਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੂੰਜੀ ਦੂਜੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਵਾਂਗ, ਬੋਰਦੋ ਵਰਗ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਮਾਲਕੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ, ਸਗੋਂ "ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਉਸਾਰੀਆਂ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਸਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਸਪੇਸ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵਰਗ ਦੀ ਪਛਾਣ ਮਲਕੀਅਤ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬੋਰਦੋ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ "ਰਹੱਸਮਈ ਪਾਰਸ" ਜਾਂ "ਜਾਦੂਮਈ ਯਥਾਰਥ" ਨਾਲ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖਣਾਵਾਂ,

ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ, ਰੁਚੀਆਂ ਇੱਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਹੁਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਹੋਣ। ਵਰਗ ਦੇ "ਏਜੰਟ" ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਪ੍ਰਤੀਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਖੇਡ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬੋਰਦੋ ਨੇ "ਵਰਗ" ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ "ਸਮਾਜਕ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ" (ਫਰੈਂਚ, 1984) ਵਿੱਚ ਦਿਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਬਲ ਵਰਗ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ" ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਦਾ ਅਰਥ, ਵਰਗ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤੇ ਖੇਤਰਾਂ ਜਾਂ ਉਪ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਬਣਾ ਕੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਰਗ ਦਾ ਹਰ ਮੈਂਬਰ ਇਸ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ, ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਰਗ ਦੀ ਇਹ ਮਨੋਯਥਾਰਥਕ, ਬਹੁ-ਕ੍ਰਿਆਵੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਕਰਮੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਆਧਾਰਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ।

ਸੋਸਿਉਰ ਅਤੇ ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰੌਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਵੀ, ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਭਿੰਨਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ* (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ, 1991) ਦੀ "ਜਨਰਲ ਭੂਮਿਕਾ" ਵਿੱਚ ਸੌਸਿਉਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕੇਵਲ "ਆਂਤਰਿਕ" ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸਮਝੀ ਗਈ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਨੋਯਥਾਰਥ ਹੈ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਆਂਤਿਰਕ ਉਪਰੇਸ਼ਨ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਜਾਂ ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਆਧਾਰਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਬੋਰਦੋ ਅਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

ਬੋਰਦੋ ਦੇ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ" ਅਤੇ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹਿੰਸਾ" ਹਨ। ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ" (ਫਰੈਂਚ, 1977) ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕ "ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀ" ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਦਾ ਫੌਰੀ ਅਰਥ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਬਹੁਤੇ ਮਨ ਆਪਣੀ ਸੰਮਤੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਤੰਤਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਲੀਭੁਗਤ ਨਾਲ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰਤੰਤਰ ਆਤਮ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਆਪ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਂਟ, ਕੈਸਾਇਰਰ ਅਤੇ ਸਪੀਰ-ਵੌਰਫ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੋਰਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਜਾਂ ਅਨਾਤਮਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਉਸਾਰਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਜਾਂ ਕਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੋਧ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਤਵੀ ਜਮਾਤ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਉਤਪਾਦਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਲਪ-ਵਿਸ਼ਵ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤੀਪਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ "ਭਾਸ਼ਣ ਬਲ" ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹਿੰਸਾ," ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ, ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰੌਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਿੰਸਾ ਤੋਹਫੇ ਦੇਣ ਲੈਣ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਹੋਰ ਗੁਪਤ ਜਾਂ ਕੋਮਲ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਮੁਗਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਪਰਦਾ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੇਪਛਾਣਨਯੋਗ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਵੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹਿੰਸਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬੋਰਦੋ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਸੰਕਲਪ ਖੇਤਰ (ਰਿਜਨ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਖੇਤਰੀ ਪਛਾਣ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਮੰਤਵ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖਣਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਸੰਸਾ-ਵਿਧੀਆਂ, ਬੋਧ ਜਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਐਮਾਈਲ ਬੈਨਵੈਨਿਸਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ, ਬੋਰਦੋ ਇਸ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਇੱਕ ਜਾਇਜ਼/ਕਾਨੂੰਨੀ ਵੰਡ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਖੇਤਰੀ ਪਰਵਚਨ ਨੂੰ "ਪਰਦਰਸ਼ਨੀ"(ਪਰਫੌਰਮੇਟਿਵ) ਆਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਜਾਂ ਨਵੀਂ "ਵੰਡ" ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵੀ ਜਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

II

ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਤਆਧੁਨਿਕ ਪੁਸਤਕ ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ: *ਆਉਟਲਾਈਨ ਔਫ਼ ਅ ਥਿਉਰੀ ਔਫ਼ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ*। ਇਹ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1972 ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਅਤੇ ਰਿਚਰਡ ਨਾਈਸ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਰਾਹੀਂ 1977 ਵਿੱਚ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਬੋਰਦੋ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਵਰਗ "ਹੈਬਿਟਸ" ਦੇਣ ਕਾਰਣ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਹੋਰ ਕਈ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਅਨਾਤਮਵਾਦ ਦੀਆਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਛੇੜੀ ਗਈ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਜੌਹਨ ਬੀ.ਥੌਮਪਸਨ (*ਲੈਂਗੁਏਜ਼ ਐਂਡ ਸਿਬੌਲਿਕ ਪਾਵਰ*) ਅਨੁਸਾਰ ਅਨਾਤਮਵਾਦ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ ਜਗਤ ਵਲੋਂ ਪੂਰਵ-ਦਿਸ਼ਾਮਾਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਅਭਿਆਸਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਨਾਤਮਵਾਦ, ਥੌਮਪਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਫੌਰੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਾ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਆਤਮਵਾਦ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮਵਾਦ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਅਪੂਰਣ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ "ਉਹ ਗਿਆਨ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਹੈ (ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ ਕੇਸ ਹੈ) ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਭਿਆਸ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਸਾਰੀ ਮੁੱਢਲੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਦੂਰੀ ਪੂਰਵਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।" ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਨਿਰਦਿਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦੂਰੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਜੇ ਇਸ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲਾਭਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਯੋਗ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਭਿਆਸ (ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ), ਬੋਰਦੋ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪ੍ਰਤੀਕਾਲਿਤ" ਹੈ। ਕਾਲ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਭਿਆਸ, ਆਪਣੇ ਨਿਰੀਖਣ ਅਧੀਨ ਸਭ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਜਿੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਅੰਤਰਕਰਮ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਬੋਰਦੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰਵੀ (ਟੋਟੇਲਿਟਿਵ) ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਜੇ ਕਿ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨ-ਸਮੱਗਰਵੀ ਹਨ। ਬੋਰਦੋ ਤੋਹਫੇ ਦੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਵੀ "ਕਾਲਗਤ ਸੰਰਚਨਾ" ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਦਾ। ਇਹ ਸੱਚ ਕਾਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਤੋਹਫੇ ਦੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਪਿੱਛੇ, ਬੋਰਦੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ ਮਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣਾ ਮਾਣ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਲਾ ਜਵਾਬ ਵੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਇਸ ਤਾਕ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਦੋਂ ਇਹ ਭਾਜੀ ਮੋੜੇ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਵਿਉਂਤਾਂ ਲਈ ਵੀ ਥਾਂ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਧਿਰਾਂ, ਵਿਉਂਤਾਂ ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਤੋਹਫੇ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕੇਵਲ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ, ਨਕਾਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਤੋਹਫੇ ਦੀ ਨਸਮੱਗਰਵੀ ਸੰਰਚਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ।

ਫੂਕੋ ਵਾਂਗ, ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਇਹ ਵੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਤੋਹਫ਼ਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਲੈਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰਲਿਪਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰਲਿਪਨ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਅਤੇ ਜਵਾਬੀ ਵਾਰ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਆਇ ਵਿੱਚ ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਨਵੀਆਂ ਵਿਉਂਤਾਂ ਭਾਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਇੱਕ ਅਫਰੀਕਨ (ਅਲਜੇਰੀਅਨ) ਕਬੀਲੇ, ਕਬਾਈਲੀਆਂ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਨਾਲ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਲਈ ਅਰਧ-ਸਿੱਖਿਅਤ ਵਿਆਕਰਣ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਖਾਣਾਂ, ਵਚਨ, ਭੂਤਾਂ ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਬਾਰੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ, ਆਪਮੁਹਾਰੇ "ਸਿੱਧਾਂਤ," ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ।

ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਤੱਕ ਨਾ ਪਹੁੰਚ ਸਕਣਾ ਹੈ ਜੋ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿਯਮੱਤਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰੌਸ ਜਿਵੇਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ "ਅਵਚੇਤਨ" ਨੂੰ ਆਪਣੀ "ਸੰਰਚਨਾ ਮੁਖੀ ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨ" ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ, ਬੋਰਦੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕੋ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ, ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਸੰਰਚਨਾਵੀ ਨਿਯਮ ਦੇ, ਲੌਕਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੁਨਰਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ, ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰੌਸ ਦੇ ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਅਨਾਤਮਵਾਦ ਦੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪਰਖਦਾ ਹੈ।

ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਆਉਣੀ ਔਖੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਥਾ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ, ਬੋਰਦੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਔਜ਼ਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਦੂਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਰਕੇ, ਪਰਵਾਰ ਦੇ ਮਾਣ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੀ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੂਜਾ" ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਦੂਰ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਦੀ ਰਸਮ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ

ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ "ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਆਹ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਖਤਰੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਰਸਮ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਹ ਵਿਆਹ ਜਾਦੂਮਈ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਪ੍ਰਧਾਨ ਤੌਰ ਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵੀ। ਭਾਵੇਂ ਪਰਵਾਰ ਜਾਂ ਵਿਰਾਸਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਇਸ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਬਣੇ ਨਾ ਬਣੇ, ਪਰ ਇੱਕ ਮਾਣਯੋਗ ਜੋੜ ਜ਼ਰੂਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਾਸ਼ ਦੀ ਖੇਡ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਖਿਡਾਰੀਆਂ ਦੇ ਖੇਡ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਉਸਤਾਦੀ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪਰਵਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਠੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਖੇਡ, ਸਮਾਜਕ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ/ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਮੰਡੀ ਨੂੰ ਚਲਾ ਰਹੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਿੱਗਰ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਦਿਸ਼ਟ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ, ਇਸ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਕਬਾਇਲੀ ਵਿਆਹ ਰਸਮ ਨੂੰ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨੀਆ ਵਿਉਂਤਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੀਮਿਤ ਹੈ।

ਵਿਧੀਗਤ ਅਨਾਤਮਵਾਦ ਨੂੰ ਹੁਣ ਉਲੰਘਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਰਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ, ਅੰਤਰਕਰਣ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰੀਕਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਵਾਦ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਯੋਗਮੁਖੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ ਪੂਰਵ-ਦਸ਼ਾ ਬਣ ਸਕੇ। ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਬੋਰਦੋ ਜੋ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਬਦਲ ਬਣਨ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ/ਪਰਵਰਗ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ : "**ਹੈਬਿਟਸ**"।

ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਕਾਂਡ 2, 3, 4 ਹੈਬਿਟਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ, ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਕਬਾਈਲੀਆਂ ਕਬੀਲੇ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਪੱਕਾ ਬਣਾਇਆ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਿੱਛੋਂ ਛਪੀ ਪੁਸਤਕ (1979) *ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ* (ਡਿਸਟਿੰਕਸ਼ਨ) ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਕਾਂਡ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਅਧੀਨ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਹੈਬਿਟਸ ਨੂੰ ਹੰਢਣਸਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਥਾਨ ਅੰਤਰਣ ਦੇ ਯੋਗ ਰੁਚੀਆਂ, ਸੰਰਚਿਤ ਸੰਚਰਨਾਵਾਂ, ਹੋਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰਚਣ ਯੋਗ, ਅਭਿਆਸਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮ ਬਣਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ, ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਅਸੂਲ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਉੱਤੇ ਬਿਨਾ ਉਸਤਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਹੈਬਿਟਸ ਲਈ "ਪ੍ਰਬੰਧ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲਾ ਤਾਰਕਿਕ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਉਪਯੋਗਮੁਖੀ ਹੈ।

ਹੈਬਿਟਸ ਉਹ ਵਿਉਂਤਾ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਕਬੀਲਾ ਜਾਂ ਕੌਮ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਉਂਤਗਤ ਇੱਛਾ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੈਬਿਟਸ ਕਈ ਹੋਰ ਸੰਭਵ ਵਿਉਂਤਾਂ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਵਿਉਂਤ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਪਤੋਲਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਕਿ ਹਰ ਤਜਰਬੇ ਪਿੱਛੋਂ ਸਖਤ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਠੀਕ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਹੈਬਿਟਸ ਬਾਹਰਲੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਵਾਰਕ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਿੱਛੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਭ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈਬਿਟਸ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਹੈਬਿਟਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਹਿਸਟੇਰੀਸਿਸ ਪ੍ਰਭਾਵ" ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਸੰਰਚਨਾਵੀ ਪਛੜੇਵੇਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਮਿਲੇ ਮੌਕੇ ਅਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਕੜ ਨਾ ਸਕਣ ਕਾਰਣ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ

ਸੰਕਟਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਸੰਕਟਾਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦੇ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੇ। ਸਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈਬਿਟਸ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਉਪਜ ਅਨੁਕਰਣੀ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦੀ ਨਹੀਂ।

ਫੂਕੋ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਡਿਸਿਪਲਿਨ ਐਂਡ ਪਨਿਸ਼* ਵਿੱਚ ਦੇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੀ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਨਾ ਵਾਂਗ, ਬੋਰਦੋ ਵੀ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੈਬਿਟਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਜੋ ਸਮੂਹਕ ਇਤਿਹਾਸ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਦੇਹਾਂ ਜਾਂ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਉੱਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਉਕਰੇਵੇਂ ਜਾਂ ਅੰਤਰ ਲਿਪੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੈਬਿਟਸ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਦੇਹ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਸੁਾਮੀਤਵ ਅਤੇ ਉਕਰਨ–ਕਾਰਜ ਹਨ। ਹੈਬਿਟਸ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਬੋਰਦੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀ/ਵਰਗ – ਹੈਬਿਟਸ ਦੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕਸਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝੇ ਸ੍ਰੋਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪਥ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਜਾਂ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹੈਬਿਟਸ ਸੰਯੁਕਤ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਗਠਨ ਜੋ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਰਨ-ਲੜੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚੇ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਹਨ। ਪਰ ਹੈਬਿਟਸ ਐਕਸੀਡੈਂਟ ਅਤੇ ਅੱਚਨਚੇਤਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣੀ ਅਰਥ-ਇੱਕਸਾਰਤਾ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ।

ਹੈਬਿਟਸ ਰਾਹੀਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਰਚਨਾ, ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਮਕਾਨਕੀ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਹੈ ਜੋ ਹੈਬਿਟਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਉਂ ਹੈਬਿਟਸ ਵਿੱਚ ਅੰਕਤ ਚਿੰਤਨ, ਪ੍ਰਤੱਖਣਾਵਾਂ, ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ, ਕਰਮ ਰਚਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਇਦ ਅਣਅਨੁਮਾਨੀ ਨਵੀਨਤਾ ਨਹੀਂ ਰਚਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਸਧਾਰਣ ਮਕਾਨਕੀ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਕਾਬਾਈਲ ਕਿਸਾਨ, "ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ" ਵੱਲ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਹਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੈਬਿਟਸ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੈਬਿਟਸ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਵਿਹਾਰਕ ਨਿਆਇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ।

ਹੈਬਿਟਸ ਜਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਨਿਯਮ, ਜੋ ਦੇਹ ਵਿੱਚ ਹੋਏ ਅੰਤਰ ਲੇਖਨ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਾਧਾਰਣ ਨਿਆਇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ, ਬੋਰਦੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧਵੀ ਤਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧਵਿਤਾ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ "ਫੱਜ਼ੀ ਸਿਸਟੇਮਿਸਿਟੀ" ਵਜੋਂ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਉਲਥਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ "ਧੁੰਦਲੀ ਪ੍ਰਬੰਧਵਿਤਾ" ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੈਬਿਟਸ ਜੋ ਵਿਉਂਤਾਂ ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਧੁੰਦਲੀਆਂ ਉਤਪਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਨਿਆਇ ਜਾਂ ਅਨਾਤਮਵਾਦ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬੋਰਦੋ ਦੇ ਹੈਬਿਟਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਗੌਰਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਇਡੀਆਲੋਜੀ) ਦਾ ਬਦਲ ਬਣਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹਿੱਤਮੁਖੀ ਵਰਗ/ਵਿਅੱਕਤੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਇਹ ਸਮਝੀ ਅਤੇ ਕਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਜਿਕਰ ਲੈਨਿਨ ਅਤੇ ਗ੍ਰਾਮਸਕੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਵੀ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਰਗ/ਵਿਅੱਕਤੀ ਹਨ। ਬੋਰਦੋ, ਆਪਣੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਹੈਬਿਟਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡਾਂ ਜਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਉਪਯੋਗਮੁਖੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਪਯੋਗਮੁਖਤਾ, ਦਰਪਪੇਸ਼ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਲਪਣਾ ਜਾਂ ਈਜਾਦ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ।

ਬੋਰਦੋ, ਕਲਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੈਬਿਟਸ ਜਾਂ ਪਰਿਕਾਲਪਣਿਕ ਈਜਾਦਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਵਚਨ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ ਅਤੇ ਲਾਕਾਂ ਦੇ "ਪਰਿਕਲਪਣਾ" (ਇਮੈਜਿਨਰੀ") ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਰਿਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਕੋਰਿਕ-ਸੀਮਿਐਟਿਕ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਕਾਲਗਤ ਅੱਚਨਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਜਾਂ ਕਾਲਗਤ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਸ ਨਾਲ ਹੈਬਿਟਸ ਹਵਾਲਾਮੁਕਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤਿਕ/ਕਲਾਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਹਿਤ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸੱਚ ਬਣੀ ਹੈ।

ਹੈਬਿਟਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਕੇਵਲ ਸਹਿੱਤਿਕ/ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀਆਂ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੇਂਦਰ ਜਾਂ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ/ਪਦਾਰਥਕ ਤੱਥ ਨਾਲੋਂ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਅਰਥਚਾਰੇ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਦਬਾਵਾਂ ਅਧੀਨ, ਇੱਕ ਪਰਿਕਾਲਪਣਿਕ ਈਜਾਦ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਵੇਕਲੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਚੀ, ਸਗੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬੋਰਦੋ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ-ਕੇਂਦਰ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਭਿਆਸਮੁਖੀ, ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਇੱਕ ਈਜਾਦੀ ਅਭਿਆਸ ਬਣਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇੱਕ ਵਿਉਂਤ, ਇੱਕ ਸੰਦ ਹੋਵੇਗੀ - ਬਹੁ-ਮੁੱਖੀ, ਬਹੁ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਅਨਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਵਾਲੀ ਬਹੁ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਜਗਤ, ਇੱਕ ਵਰਗ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਬਣਨ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ।

ਅਧਿਆਇ 12

ਜੇਮਸਨ: *ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ*

I

ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਫਰੈਂਕਫੋਰਟ ਦੇ "ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਕੂਲ" ਅਤੇ ਅਰਨੈਸਟ ਮੈਂਡੇਲ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਲੇਟ ਕੈਪੀਟੇਲਿਜ਼ਮ* ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਚਰਿੱਤਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਜੇ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ, ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਵੱਡੇ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਸਨਾਤਨੀ ਸੋਚ-ਵਰਗਾਂ ਜਾਂ ਸਮੱਗਰਸ਼ੀਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਬਾਰੇ ਜੇਮਸਨ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਿਬੰਧ "ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ" ਵਿੱਚ ਅਭਿਵਿਅੱਕਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਉਸ ਦੀ 1992 ਵਿੱਚ ਵਰਸੋ ਲੰਡਨ ਵੱਲੋਂ ਛਪੀ ਪੁਸਤਕ *ਪੋਸਟਮੌਡਰਨਿਜ਼ਮ* ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨਿਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਜੇਮਸਨ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਜੋਂ ਦੱਸਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ।

ਜੇਮਸਨ ਮੂਲ ਤੌਰ ਤੇ ਇੱਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਵੀਂਆਂ ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਪੁਨਰਚਿੰਤਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਬੜੀ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਮਧਿਅਸਥਤਾ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਵਚਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਮੀਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਹੇਗਲ ਵਾਂਗ ਇਤਿਹਾਸ, ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਨਾਇਕ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਯਥਾਰਥ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਫੂਕੂਯਾਮਾ ਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ "ਅੰਤ" ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

1972 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਿੰਸਟਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕ *ਦਾ ਪ੍ਰਿਜ਼ਨ-ਹਾਊਸ ਔਫ਼ ਲੈਂਗੂਏਜ਼* ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਨਾਇਕਤਾ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾਈ, (ਰੂਸੀ) ਰੂਪਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਮੌਡਲਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਜੇਮਸਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸੌਸਿਉਰ ਦਾ ਪਰਵਰਗ (ਕੈਟੇਗੋਰੀ) ਸਿਨਕਰੌਨੀ (ਸਕ੍ਰਮਕਤਾ) ਨਿਰਕਾਲਿਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ, ਮਨ-ਪਰੀਵਰਤਨ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਨਕਰੌਨੀ, ਕਾਲ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ। ਸਿਨਕਰੌਨੀ ਦਾ ਪਰਵਰਗ/ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸੌਸਿਉਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ

"ਪ੍ਰਬੰਧ" ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸ-ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਸ਼ੁੱਧ ਕਵਿਤਾ" ਜਾਂ "ਗੈਸਟਾਲਟ" ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸਮਵਰਤੀ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹਿਊਸੱਰਲ ਦੇ ਮਨੋਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵੀ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਸਿਨਕਰੌਨੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੌਸਿਉਰ ਡਾਇਉਕਰੌਨੀ ਜਾਂ ਕਾਲਕ੍ਰਮਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਲਕ੍ਰਮਕਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਾਂ ਪਾਸਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਪਰੀਵਰਤਨਾਂ-"ਮਿਊਟੇਸ਼ਨਜ਼" ਨਾਲ ਹੈ। ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰੇੜ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਨਵਾਂ ਸੰਤੁਲਨ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਦਬਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਉਰ ਸਕ੍ਰਮਕਤਾ ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮਕਤਾ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਫ਼ਲ ਨਹੀਂ। ਭਾਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੌਸਿਉਰ ਨੇ "ਚੈੱਸ ਖੇਡ" ਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਡ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਪਰੀਵਰਤਨ ਨਾਲ, ਅਦਲਾ ਬਦਲੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਸੌਸਿਉਰ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਥਨ (ਪੈਰੋਲ) ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਕਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਲਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ("ਸਿਸਟਮ") ਹੈ, ਨਾਤਾਗਤਤਾ ਹੈ, ਤੱਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ, ਸੌਸਿਉਰ ਵਿੱਚ ਸਿਨਕਰੌਨੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਤਰਫ਼ਦਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਤ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਰੀਵਰਤਨ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਤਾਈਨਿਆਨੋਂਵ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਕੀ ਅਣਸਾਹਿੱਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਤਹਾਸ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ, ਕਾਲ ਇੱਕ ਗਲਪ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੁੜ ਕੇ, ਸਦੀਵੀ, ਅਬਦਲ, ਅਤੇ ਨਿਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਇੱਕ "ਸੰਗਠਿਤ ਬਣਤਰ" ਹੈ। ਇਹ ਸੌਸਿਉਰ ਦੀ ਸਿਨਕਰੌਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਅਣਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ/ਮਾਨਵਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਉਪਰਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜ ਕੇ ਇਸ ਮੂਲ ਜਾਂ ਉਪਰਭਾਸ਼ਾ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਐਲ ਨਾਲ "ਲੈਂਗੁਏਜ" ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸ ਉਪਰਭਾਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਗਸ ਰਹੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਮਸਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ, ਕਾਂਟ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੀ ਕੈਦੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਂਟ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪ/ਪਰਵਰਗ "ਮਾਨਸਿਕ" ਹਨ, ਨਿਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰੌਸ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ "ਪਰਿਕਾਲਪਨਿਕ ਨਿਰਾਕਰਣ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੰਤਵਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਭਾਵੇਂ ਸਿਨਕਰੌਨਿਕ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਸਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆਂ ਨਹੀਂ। ਇਤਿਹਸ ਦੇ ਮਸਲੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਝਲਕਦੇ ਹਨ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਸੱਚ ਪਾਰਕੋਡਿੰਗ ਵਿੱਚੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕੋਡ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੰਘ ਕੇ ਦੂਜੇ ਕੋਡਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਤੋਂ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਤੇ ਸਪੇਸੀ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀ ਸਿਨਕਰੌਨੀ,

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਾਡੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ "ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ" ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਦ ਪੁਲੀਟੀਕਲ ਅਨਕਾਂਸ਼ਿਅਸ: ਨੈਰੇਟਿਵ ਐਜ਼ ਅ ਸੋਸ਼ਿਲੀਜ ਸਿੰਬੌਲਿਕ ਐਕਟ* (1981) ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਉਸ ਨੇ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਪੱਖ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਇੱਕ ਸਾਹਿੱਤਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਉਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਪਾਠਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ (ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ) ਪਾਠਕ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾ ਰਹੇ (ਰਾਜਨੀਤਕ-ਆਰਥਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ) ਕੋਡ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਾਠਕ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਮਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਤ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਪੱਖ, ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੜਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਉੱਥੋਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ, ਆਪਣੇ ਨੀਮ-ਸੁਤੰਤਰ, ਜਾਂ ਅਲਥੂਸਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਸੁਤੰਤਰ" ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ, ਅੱਰਥ-ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਖਿੱਲਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਨਿਕ-ਵਿਰੋਧ, ਸੰਬਾਦਕ ਤਣਾਉ ਆਦਿ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਕਿਰਤ ਆਪਣਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰੌਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਇੱਕ ਪਰਿਕਾਲਪਣਿਕ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਇਹ ਅੰਦਰਲਾ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਯਥਾਰਥ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਅਲਯੂਸਰ, ਮਾਰਕਸ, ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਮੇਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੇ (ਰਾਜਨੀਤਕ) ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇੱਕ ਸਾਂਝਾ ਮੂਲ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜੇਮਸਨ, ਅਲਯੂਸਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ "ਅਣਉਪਸਥਿਤ ਮੂਲ" ਆਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅੰਤਰ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਵੀ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਗਰਤਾ (ਟੋਟੈਲਿਟਿਵਿਟੀ) ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਵਾਦ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਸਮੱਗਰਤਾ (ਡੀਟੋਟੈਲਿਟਿਵਿਟੀ) ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ, ਇਤਿਹਾਸ-ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਅਲਪ-ਟੈਖ਼ਟ ਹੈ, ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਹੈ। ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਅਲਪ ਟੈਖ਼ਟ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜੇਮਸਨ ਨੂੰ "ਹਗੇਲੀਅਨ" ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਗੈਰਵਾਜਬ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਮੱਗਰਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇੱਥੇ ਹਗੇਲੀਅਨ ਸ਼ਬਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਗੋਡਲਮੱਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

II

ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਜਗਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਿਬੰਧ "ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ" ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਬਾਰੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ 1950ਵਿਆਂ ਅਤੇ 1960ਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਗਲਪ, ਫਿਲਮ, ਸੰਗੀਤ, ਬਿਲਡਿੰਗਸਾਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇੱਕ ਗਤੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਤ੍ਰੇੜ ਪਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਡੇਨੀਅਲ ਬੈੱਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ "ਉਤਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਸਮਾਜ" ਅਤੇ ਅਰਨੈਸੱਟ ਮੈਂਡੇਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ "ਮਗਰਲਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ" ਨੂੰ ਇਸ ਤ੍ਰੇੜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਇਸ "ਮੌਲਿਕ" ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਹ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੜਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਸਲਾ ਸਮੱਸਿਆਗਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਰੇਖਕੀਕਰਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇੱਕਸਾਰਤਾ ਭਰਪੂਰ ਕਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਇੱਕ "ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ" (ਕਲਚਰਲ ਡੋਮੀਨੈਂਟ) ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ, ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਅਧੀਨ ਜਾਂ ਛੋਟੇ ਝੁਕਾ ਹਨ। ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਇਹ ਹਨ: ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਡੂੰਘਾਈਹੀਣਤਾ ਜੋ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਬੋਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਸਤਾਂ ਲਈ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਡੂੰਘਾਈਹੀਣਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ "ਇਤਿਹਾਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸਿੱਥਲਤਾ" ਹੈ। ਸਿਰਜੇ ਜਾਂ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਅਨੁਰੂਪਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਤੀਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਕੀਜ਼ੋਫਰੇਨੀਆ ਹੈ: ਦੋਫਾੜ ਚੇਤਨਤਾ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਤਣਾਉ ਹੈ ਇਸ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਵਾਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿੰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਚੌਥੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਭਾਵੁਕ ਸਾਉਂਡ ਟੋਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ "ਸ਼ਿੱਦਤਾਂ" ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਹਨ - ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਕੌਮੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਫੈਲਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਡੂੰਘਾਈਹੀਣਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਵੈਨ ਗੌਗ ਦੀ ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤ "ਬੂਟਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਜੋੜਾ" ਅਤੇ ਐਂਡੀ ਵਾਰਹੋਲ ਦੀ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤ "ਡਾਇਮੰਡ ਡਸਟ ਸ਼ੂਜ਼" ਨੂੰ ਤੁਲਨਾ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਵੈਨ ਗੌਗ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਕਮਰਤੋੜ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਕਲਾਕਾਰ ਨੇ ਬੂਟਾਂ ਦੇ ਜੋੜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੁਪਨਯਤਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ, ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਧਰਤੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕ੍ਰਿਤ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੈਨ ਗੌਗ ਦੀ ਇਹ ਕ੍ਰਿਤ ਉੱਚੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹੈ - ਡੂੰਘਾਈ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਪਰ

ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿੱਚ ਐਂਡੀ ਵੈਰਹੋਲ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੈਲੀ ਜਾਂ ਆਤਮ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਕੋਈ ਸੁਪਨੀਲਾਪਣ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਜੁੱਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੁਖਦਾਈ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਬਲੀ ਬਣੇ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਪ੍ਰਭਾਵ। ਐਡਵਰਡ ਮੁੰਡ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ "ਦ ਸਕਰੀਮ" ਵਿੱਚ ਵੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਬਲਵਾਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਉਤਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜੇਮਸਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੋਕਾ ਸਿੱਧਾਂਤ (ਥਿਉਰੀ) ਵੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਾਸਤਵ ਹੈ - ਡੂੰਘਾਈ ਰਹਿਤ। ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੌਡਲ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ: ਤੱਤ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੌਡਲ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਅਸੱਤ ਚੇਤਨਤਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਲੁਪਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਫਰਾਇਡੀ ਮੌਡਲ, ਪਰਮਾਣੀਕਤਾ ਅਤੇ ਅਪਰਮਾਣੀਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ ਮੌਡਲ, ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਅਤੇ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੌਡਲ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਦਲ ਹੈ: ਪਾਠ ਕ੍ਰੀੜਾ ਜਾਂ ਅੰਤਰਪਾਠਤਾ (ਇੰਟਰਟੈਖ਼ਚੂਐਲਿਟੀ) ਜੋ ਡੂੰਘਾਈ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਡੂੰਘਾਈ ਹੀਣਤਾ ਕੇਵਲ ਅਲੰਕਾਰਕ ਨਹੀਂ, ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਅਮਰੀਕਨ ਸ਼ਹਿਰ ਲੌਸ ਐਂਜਲਸ ਵਿੱਚ ਛਿਕਾਨੋ ਮਾਰਕਿਟ ਵਿੱਚ ਬੰਕਰ ਹਿੱਲ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਵਿੱਚ ਬੁਰਜੁਆ ਹਉਮੈ ਦਾ ਅੰਤ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਇਕਾਈ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਹਉਮੈਂ ਜਾਂ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਨਿੱਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁੱਖ ਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਭਾਵਕਰਣ ਵਿੱਚ ਕਮੀ ਆਈ ਹੈ। ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉੱਭਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜੇਮਸਨ "ਪੈਸਤਿਸ਼" ਆਖਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਖੁਸ਼ਕ ਹਾਸਾ ਜਿਸ ਦੀ ਕੋਈ ਮੰਤਵ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਪੈਰੁਡੀ ਜਾਂ "ਸਥਾਈ ਤਕਜ਼ਾਂ" ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਪੈਸਤਿਸ਼ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਰਮਨ ਨਾਵਲਕਾਰ ਟੌਮਸ ਮਾਨ ਨੇ, ਐਡੋਰਨੋ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਐਡੋਰਨੋ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਸ਼ੋਨਬਰਗ ਵਿੱਚ ਦੇਖੀ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਨੂੰ ਭਖਸ਼ਣ ਵਾਸਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਰਸੋਚ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਰੇਵੇਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਫਿਲਮਾਂ ਵੀ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮੂਹਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬੁਰਜੁਆ ਹਉਮੈ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਜਾਂ ਆਤਮ ਦੇ ਬਿਖਰਨ ਨਾਲ ਜੋ ਸ਼ਰੀਜ਼ੋਫਰੇਨੀਆ ਜਾਂ ਦੁਫਾੜ ਚੇਤਨਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ, ਲਾਕਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤ ਕੇ, ਜੇਮਸਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਰਖ ਗੌਰਵ ਦੀ ਲੜੀ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਜਿਵੇਂ ਲੜੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਰਥ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਵਿਘਨ ਪੈ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲੜੀ ਦੇ ਨਿਰਵਿਘਨ ਰਹਿਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੇਂਦਰੀ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਪਿਤਾ ਜਾਂ ਇਡੀਪਲ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਰਥਪ੍ਰਭਾਵ ਕੇਵਲ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹਟਣ ਜਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜੋ ਟੁੱਟ ਭੱਜ ਅਤੇ ਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਹੀ ਸ਼ਕੀਰੀਜ਼ੋਫਰੇਨੀਆਂ ਹੈ - ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ। ਜੇਮਸਨ ਦੀ

ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਹੁਣ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਆਤਮ ਅਤੇ ਵਾਕ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੁਣ ਲਿਖਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉ "ਸ਼ੁੱਧ ਪਦਾਰਥਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਅਣਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਤਮਾਨ ਹੀ ਹਨ। ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਜੌਹਨ ਕੇਜ ਅਤੇ ਕਵੀ ਬੌਬ ਪਰਲਮੈਨ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਕੀਜ਼ੋਫਰੇਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕਲਾ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਕੀਜ਼ੋਫਰੇਨੀ ਅਣਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਨਾਤਨੀ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਾਠ ਵਿਲੱਖਣੀਕਰਣ ਨਾਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸਕਰੀਨਾਂ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਅਸੋਚੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਲਈ ਨਿਮੰਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਬਦਿਕ/ਸਿਗਨੀਫਾਇਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ "ਕੋਲਾਜ" ਹੀ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨੁਭਵ (ਭਾਵੁਕ) "ਸ਼ਿੱਦਤਾਂ" ਹੀ ਹਨ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਉੱਦਾਤ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਪੂੰਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੈਲਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਪਰਮ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ ਹੈ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਡਿਤੱਣ ਅਤੇ ਸੰਸਥਕ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲ ਭੈਭੀਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਾਹੌਲ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਨਵਾਂ ਉੱਦਾਤ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਬਹੁਕੌਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਮ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਜੋ ਪਰੀਵਰਤਨ (ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ) ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਜੇਮਸਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮ ਅਜੇ ਪਰਮ-ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸਪੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾ ਵੀ ਅਜੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਨਾਲ ਜੋ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਨਾਤਮ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਅਜੇ ਸਾਡੀ ਦੇਹ ਨੇ ਬਣਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੇ ਅਜੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਅਨਾਤਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਅਨਾਤਮ ਵਜੋਂ, ਚਰਚਾ ਲਈ, ਲੌਸ ਐਂਜਲਸ ਦੇ ਬੌਨਾਵੈਂਚਰ ਹੋਟਲ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਹੋਟਲ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਭਾਗ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ "ਨਿਰਗੌਰਵ ਨਗਰ ਦਾ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ" ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰ ਸਪੇਸ ਵੀ ਹੈ - ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ "ਹਾਈਪਰਸਪੇਸ"। ਇਸ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਬਣੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਲਈ ਔਖਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੰਘ ਕੇ ਇਹ ਹੋਟਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਰਚਨਾ ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ "ਖਤਰਨਾਕ ਵਿਯੋਜਨ" ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਯੋਜਨ (ਡਿਸਜੰਕਸਨ) ਜੋ ਦੇਹ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ, ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਤਾ ਪਕੜਨ ਜਾਂ ਚਿਤਰਨ ਦੀ ਅਜੇ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਵਿਕਸਤਿ ਕਰ ਸਕੀ। ਇਹ ਹੋਟਲ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮ ਜਾਂ ਦੇਹ ਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੋਚਿਤਰਨ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ, ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਇੰਤਹਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਰਹੇ ਫੈਲਾ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਪਕੜ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਯਥਾਰਥ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ, ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਵਰਗ

ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁਕੌਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ-ਪੱਖੀ ਵੀ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੰਬਾਦਕ ਹੋਣਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਹੁ-ਕੌਮੀ ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਅਤੇ ਕਲਾ ਕਿਰਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਵੀ ਲਖਾਇਕ ਹਨ ਅਤੇ ਆਫ਼ਤ ਦੀਆਂ ਵੀ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਇੱਕ "ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ" ("ਫੰਡਾਮੈਂਟਲ ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ") ਦੇ ਅਨੁਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਬਹੁਕੌਮੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਫੈਲਾ ਨੇ ਜੋ "ਵਿਸ਼ਵ ਸਪੇਸ" ਉਸਾਰੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਸਾਰੀ ਕਲਚਰ ਨੂੰ ਵਲਾਵੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਵਿੱਥ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਜੋ ਨੀਮ/ਅਰਥ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਮਾਣਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਵਿਸ਼ਵ ਸਪੇਸ਼" ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਹੀਂ, ਨਿੱਗਰ ਸੱਚ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੇ ਜਿਸ ਨਵੇਂ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੋਧ ਚਿਤਰਣ" ਨਾਲ ਹੈ। "ਬੋਧ ਚਿਤਰਣ" ਲਈ ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ: "ਕੌਗਨੀਟਿਵ ਮੈਪਿੰਗ"। ਇਹ ਮੈਪਿੰਗ ਅਲਥੂਸਰ ਅਤੇ ਲਾਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਦਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਯਥਾਰਥਥ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪਰਿਕਾਲਪਨਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਬੋਧ ਚਿਤਰਣ ਲਈ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜੋ ਪੇਚੀਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵੀ ਦ੍ਵੰਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਮਗਰਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਬਹੁ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮਨ ਵਾਲੇ ਆਤਮਸ਼ਾਸਤਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਜੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸਮੱਗਰਮੁਖੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਇਕ "ਇਤਿਹਾਸ" ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਕਿਵਾਦ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਹ ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਅਵਿਕਸਿਤ ਜਾਂ ਵਿਕਸ ਰਹੇ ਪੂਰਬੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਕੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਕੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੈ ? ਕੀ ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਪਰਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵੱਲ ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰਹਿ ਚੁੱਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੇ ਨਵਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸੰਮਿਸ਼ੁਣ ਨਾਲ, ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੰ ਠਨਾਂ ਅਤੇ ਕੋਣਾਂ ਨਾਲ, ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਜਵਾਬ ਜੇਮਸਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ।

ਅਧਿਆਇ 13

ਇਰਿਗੈਰੇ: *ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ*
ਸਿੱਖੂ: ''*ਸੌਰਟੀਜ਼*''

I

ਲੂਸ ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਤੇ ਹੈਲੇਨ ਸਿੱਖੂ ਦੋਨਾਂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਹਰ ਉਹ ਚਿੰਤਕ ਜਿਸ ਦੇ ਸਮੱਗਰਮੁਖੀ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਨਿਕਸ੍ਰੂਰਤਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਉਤਰ-ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਿਤਰਕੀ/ਮਰਦਪ੍ਰਸਤ ਸੋਚ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ, ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਦੋਧਾਰਾਈ ਚਿੰਤਨ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ - ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪੂਰੇ ਬਲ ਨਾਲ ਅਭਿਵਿਅੰਜਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਲਈ ਵੀ ਮੁੱਢਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤਰ-ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਰਿਗੈਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਉਸ ਦੀ 1974 ਵਿੱਚ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਪੁਸਤਕ *ਸਪੈਕੂਲਮ* ਨਾਲ ਹੋਈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ 1985 ਵਿੱਚ ਇਥਾਕਾ, ਨਿਊ ਯੋਰਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪਲੇਟੋ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕਰਕੇ ਭਰਪੂਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਿਕਲਪਣਾ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਗ ਪਗ ਇੱਕ ਦਰਜਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾਸ਼ੀਲ ਹਨ।

ਇਰਿਗੈਰੇ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੀਵਰਤਨ (ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ) ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦਾ ਲਿੰਗ ਅੰਤਰ ਮੰਨ ਕੇ ਦੋਮੁਖੀ ਜਾ ਦੋਧਰਾਈ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਲਖਸ਼ ਨਾਲ ਨਵੀਂਆਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਉਸਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਆਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਰਥੀ ਮਾਹੌਲ ਬਣੇਗਾ। ਨਾਰੀ ਇੱਕ ਵਿਖੱਲਣ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਦੇਹ ਵਿਧਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਆਤਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਪਰਿਪੇਖ, ਵੱਖਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੀ ਵੱਖਰੀ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਇੱਕ ਖਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਸ਼ਚਰਯ ਹੈ, ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਮੇਲ ਇਸ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੇ ਬੁੱਲ੍ਹ ਵੀ ਤਿੱਬਤੀ ਮੰਡਲਾਂ ਵਾਂਗ ਨਵੇਂ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਜੀ ਆਇਆਂ ਕਹਿਣ ਅਤੇ ਸਾਂਭਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਨਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਦੇ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ "ਲਿੰਗ ਭੇਦ" ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੈਵਿਨਾਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦਿਆਂ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਲੈਵਿਨਾਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ "ਪਵਿੱਤਰ," ਨਾਰੀ-ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ "ਨਾਰੀਮੁਖੀ ਪਵਿੱਤਰ" ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਲਿੰਗ ਰਸ ਵਿੱਚ "ਦੈਵੀ ਸੰਪਰਕ" (ਕਮਿਊਨੀਅਨ) ਦੀ ਕੀ ਥਾਂ ਹੈ, ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਲੈਵਿਨਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸੰਪਰਕ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਨਾਤਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਲੈਵਿਨਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ।

ਲਾਕਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਆਪਣਾ ਮੱਤਭੇਦ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ "ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ" ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ, ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ। ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਿਬੰਧ "ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਜੈਸਚਰ" ਵਿੱਚ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੜਕਾ-ਬਾਲ ਅਤੇ ਲੜਕੀ-ਬਾਲ ਦੇ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਉਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਲੜਕਾ-ਬਾਲ ਡੋਰ ਅਤੇ ਰੀਲ ਵਰਤ ਕੇ ਖੇਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੋਰਤੇ-ਦਾ ਵਰਗੀਆਂ ਝਕੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪੁਰਖ ਲਿੰਗ ਦੀ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਹਨ। ਲੜਕੀ-ਬਾਲ ਜਾਂ ਬਾਲਿਕਾ, ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਗੀਤ ਗਾ ਕੇ ਜਾਂ ਰੱਸਾ ਟੱਪ ਕੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਬਦਲਵੀਂ ਵਿਉਂਤ ਜਾਂ ਸਬਸਟੀਚਿਊਟ ਸਟਰੈਟਿਜੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਫੈਲਿਕ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਲੜਕਾ-ਬਾਲ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਫੈਲਿਕ ਹੈ ਜਾਂ ਪੁਰਖ-ਲਿੰਗ ਦੀ ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਪੁਰਖਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਹੈ ਜੋ ਨਾਰੀ-ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਬਾਲਿਕਾ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਓਹ ਇਹ ਹਨ: ਨਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ "ਮੈਂ" ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਖ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਉਹ ਅੰਤਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਨਿੱਗਰ ਜਾਂ ਧਰਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨਸਾਨ ਕੇਵਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਉਹ ਪਰਕਿਰਤਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਵੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਦੇਹ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਘੂਕਰਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਪੂਰਨ ਦੇਹ ਨਾਲ ਪਰਕਿਰਤਕ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨਾਤਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਹੀ ਕੋਈ ਪੂਰਾ ਜੀਵਨ-ਚਿੰਤਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਰਿਗੈਰੇ ਦਾ ਭਾਵ ਦੋਧਾਰਾਈ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਹੈ।

II

ਥਿੰਕਿੰਗ ਦ ਡਿਫ਼ਰੈਂਸ (ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ) ਇਰਿਗੈਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪੁਸਤਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ ਕਲਮਬੰਦ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਫਰੈਂਚ ਵਿੱਚ 1989 ਵਿੱਚ ਛਪੀ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕੈਰਿਨ ਮੌਨਟਿਨ ਨੇ 1994 ਵਿੱਚ ਦ ਐਥਲੋਨ ਪ੍ਰੈਸ ਲੰਡਨ ਵੱਲੋਂ 1994 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਇਹ "ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀ" ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸਾਰੇ ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਨਿਬੰਧ, ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਮੁੱਢਲੀ ਤਬਦੀਲੀ (ਮਿਊਟੇਸ਼ਨ) ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਮੰਗਣ ਤੋਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲਿੰਗ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਆਂ, ਸਾਊਪਣ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਉਪਜ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ "ਇੱਕ ਜਿਉਣ ਦਾ ਮੌਕਾ" ਹੈ ਜੋ ਰੂਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਐਟਮੀ ਰੀਐਕਟਰ ਦੇ ਫਟਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਧਮਾਕਾ ਚੈਰਨੋਬਿਲ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚੈਰਨੋਬਿਲ ਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਆਹੂਤੀ, ਜੁਰਮ ਅਤੇ ਜੰਗ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਤਰਕੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਤਮਾਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਾਰੀਆਂ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਿਮੇਂਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪੁਰਖ ਸੰਜਮ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣਾ ਹੈ, ਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰਿਣ ਨੂੰ ਨਾ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਤਪਾਦਕ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਕ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਆਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜੇ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖਤਰਨਾਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਨੀਹਾਂ ਵੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਜਾਂ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਨ। ਪਿਤਰਕੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲਿੰਗ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਜੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਪੁਰਖ-ਧਰਮ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਲੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹਥਿਆਇਆ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਪਰਕਿਰਤਕ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਗੜ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬਹੁਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਨੂੰਨ ਵੀ, ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਗਰਭ ਰੋਕਣ ਅਤੇ ਗਰਭਪਾਤ ਦਾ ਵੀ ਨਾਰੀ ਕੋਲ ਹੱਕ ਨਹੀਂ, ਬਲਾਤਕਾਰ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਵੀ ਨਾਰੀ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਬਹੁਤੇ ਕਾਨੂੰਨ, ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਜਾਇਦਾਦ, ਵਿੱਚ ਨਾਰੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਰਤੰਤਰ ਹੈ। ਕਾਨੂੰਨ ਵਿੱਚ, ਨਾਰੀ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਆਤਮ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਗਿਆ। ਨਾਰੀ ਦਾ ਸੰਜਮ (ਇਕੌਨੋਮੀ) ਅੰਤਰਾਤਮਕ ਹੈ, (ਪੁਰਖ ਵਾਂਗ) ਆਤਮ-ਅਨਾਤਮ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਨਾਰੀ ਦਾ ਅੰਦਰਲੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਦੂੱਵਾਂ, ਸੌਲਿਡਾਂ ਨਾਲ ਛੁਹ ਰਾਹੀਂ ਵੱਖਰਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਰਿਦਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ,

ਉਸ ਦਾ ਕਾਲ ਅਨੁਭਵ, ਵੱਖਰੇ ਹਾਰਮੋਨ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਨੂੰ ਦੋ ਕਾਲ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਉਸਦੀ ਅਲੱਖ ਦੇਹ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਜਿਸ ਖਤਰਨਾਕ ਪਾਸੇ ਲੈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਪਾਸੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਚੇਗੀ ਜੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਲਿੰਗ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਦੋਧਿਰੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ। ਫਰਾਇਡ ਦਾ "ਸਪਾਲਟੰਗ," ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੀ ਹਉਮੈ, ਹਿਊਬਰਟ ਰੀਵਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਮੂਲ ਬਾਰੇ "ਧਮਾਕਾ," ਰੈਨੇਥੋਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਦੁਫੇੜ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਤੀ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ, ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ ਹੈ, "ਇੱਕ ਸਾਊ (ਸਿੱਵਿਕ) ਨਾਰੀ ਕਿਵੇਂ ਬਣਿਆ ਜਾਏ?" ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਦੂਹਰੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਦੀ ਹੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਤੀਸਰੀ ਦੰਪਤੀ ਜਾਂ ਜੋੜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਦਾ ਇੱਥੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਪਲੇਟੋ, ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਵਿੱਚ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਦੇ ਨਾਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਨਾਰੀ ਜਾਂ ਲੜਕੀ ਦੇ ਆਪਣੀ ਮਾਤਾ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੜਕੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ/ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਤਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਲੜਕੇ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਲਿੰਗ ਪੱਖ-ਪਾਤੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਧਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿੰਦਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਅਲਜੇਰੀਆ ਵਿੱਚ ਜੰਮੀ ਔਰਤ ਨਿਕੋਲ ਚੋਰਾਕੀ ਦੀ ਮੌਤ ਉਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਸੋਗ ਲਿਖਤ ਦਾ ਮਿਸਾਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਔਰਤ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪੁਰਖ-ਪੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸਨ। ਕਿੱਤੇ, ਕਾਨੂੰਨ, ਜਾਇਦਾਦ, ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਥਾਂ ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਅਤੇ ਯੋਗ੍ਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਰ ਕੇ ਹੀ, ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਿਵਿਲ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਰਲਿੰਗ ਜਾਂ ਨਿਰਪੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਮਾਪਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ "ਸਿਵਿਲ ਅਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਲਿੰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿਮੇਂਵਾਰੀਆਂ" ਵਿੱਚ ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਹੀ ਜ਼ਿਮੇਂਵਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ, ਜਿਵੇਂ ਯੂਨਾਨੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਐਂਟਿਗਨੀ ਨੇ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਨੇ "ਕੰਵਾਰੇਪਣ" ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਲੜਕੀ ਦੀ ਸਿਵਿਲ ਪਛਾਣ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ "ਨਾਰੀ ਪਿੱਤਰਾਵਲੀ ਦਾ ਭੁੱਲਿਆ ਰਹੱਸ" ਵਿੱਚ ਇਰਿਗੈਰੇ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਿਤਰਕੀ ਨੇ ਧੀ ਅਤੇ ਮਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਹੈ, ਧੀ ਦੇ ਕੰਵਾਰਪਣ ਅਤੇ ਦੈਵੀਪਣ ਨੂੰ ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪੱਖ-ਪਾਤੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ ਨਾਸ ਹੋਣ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਹੈ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਯੂਨਾਨੀ ਮਿੱਥ ਵਿੱਚੋਂ ਐਫਰੋਡਾਈਟ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਸਾਰ ਕੇ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾਰੀ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਦਰਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਨਾਰੀ-ਪੁਰਖ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਲਿੰਗ-ਪ੍ਰੇਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਫਰਾਇਡ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ, ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਸ਼ਕਤੀ,

ਕੇਵਲ ਵਹਿਸ਼ੀਪਣ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਯੂਨਾਨੀ ਮਿੱਥ ਵਿੱਚੋਂ ਉਹ ਪਰਸੀਫੋਨ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰਸੀਫੋਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪਿਤਾ ਦੇਵਤੇ ਜੁਪੀਟਰ ਨੇ ਹੇਠਲੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੇਵਤੇ ਹੇਡਜ਼ ਕੋਲ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਵਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੇਚ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇ ਦੈਵੀਤਵ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਆਤਮ ਨੂੰ ਵਪਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਉਲਾਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਰਿਗੈਰੇ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਤਨ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਜੀਵਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਾਰੀ-ਆਤਮ ਦੀ, ਇਸ ਦੀ ਪਿਤਰਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

III

ਹੈਲੇਨ ਸਿੱਖੂ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਾਇਰਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਇੱਕ ਜਿਉਂਦਾ ਜਾਗਦਾ, ਨਿਰੰਤਰ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹੱਸ ਹੈ, ਸਦੀਵ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਦੇਹ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਹ ਭਰਪੂਰ ਨਾਰੀਤਵ ਪਿਤਰਕੀ ਨੇ ਦਬਾਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਾੜਿਆ ਵੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦਾਨਾ ਨਾਰੀਤਵ ਪਰਤੰਤਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਰਿਗੈਰੇ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਵੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀਤਵ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਨਵੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਨਵੀਂਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਿਰਜਣੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਸਿੱਖੂ ਆਪਣੇ ਲੇਖਨ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਵੱਲਿਤ ਸ਼ਾਇਰਾਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ/ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ/ਜਾਤੀ (ਸਪੀਸ਼ੀਜ਼) ਨਾਰੀਤਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕੇ। ਸਿੱਖੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ।

ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਲੇਖਕਾ, ਯਹੂਦੀ-ਬਰਾਜ਼ੀਲੀਅਨ-ਯੂਕਰੇਨੀਅਨ, ਕਲੈਰਿਸ ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਹੈ। ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇ ਇੱਕ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਖਿੜਕੀ" ਆਖਦੀ ਹੈ। ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਦੂਗਰੀ ਧਿਆਨ ਹੈ, ਜ਼ੱਰਿਆਂ ਦਾ ਅਨੰਤ ਸੰਗੀਤ ਸੁਣਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਅਤੇ ਸੁਗੰਧ ਵਿੱਚ ਜੁੜਨ, ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਗੁਲਾਬ, ਗੁਲਾਬਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਹੋਂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਦਿਲ ਛੂੰਹਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦਾ ਇਹੀ ਸਿਰਜਨਾ ਢੰਗ ਹੈ - ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਖਿਣ ਦੇਣਾ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਤਿਅੰਤ ਸਜੀਵ ਹੋਣ। ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਰਾਹੀਂ, ਸਿੱਖੂ ਆਪਣਾ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾ, ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ।

ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਬੰਧ "ਤਾਨਕਰੇਡੀ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ" ਵਿੱਚ "ਤਾਨਕਰੇਡੀ ਅਤੇ ਕਲੋਰਿੰਡਾ" ਦੀ ਪ੍ਰੇਮ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਐਲਿਗੁਰੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਕੇ ਆਪਣੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਗੱਲ ਕਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਬੰਧ, ਜਰੂਸਲੱਮ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਤੇ ਯਹੂਦੀ ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਅਧਿਕਾਰ ਜਮਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਖੂ ਦਾ ਸੁਝਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਮੇਲ ਬਣਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਰਹੱਸ ਉਤੇ ਆਸ਼ਚਰਯ ਨਾਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਵੇ, ਤਨਕਰੈਡੀ ਅਤੇ ਕਲੋਰਿੰਡਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਜੋੜੇ ਵਾਂਗ। ਪ੍ਰੇਮ ਵਿੱਚ ਤਨਕਰੈਡੀ ਨਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਨਾਰੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਪੁਰਖ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਰੀ ਸਮਝਕੇ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਸ੍ਵਰ-ਜੀਵਨ, ਮੌਤ, ਦੀਵਾਰਾਂ, ਰੇਤੇ, ਢਾਲਾਂ, ਬਿੰਬ, ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਆਦਿ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖੂ ਇਸੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਸੰਗੀਤਾਮਕ

ਇੱਕਸੁਰਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਸ਼ਚਰਯ ਵਿੱਚੋਂ ਜਨਮ ਲਵੇ। ਆਤਮ ਅਤੇ ਪਰ, ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਦੁਹਰਾਉ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਨੀਟਸ਼ੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਬੰਧ "ਆਖਰੀ ਚਿਤਰ" ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੁਹਰਾਉ ਗੌਰਵ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰੇ, ਚੁੰਧਿਆਂ ਦੇਵੇ। ਕਲਾਰਿਸ ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ, ਸਿੱਖੂ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ "ਤੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹਾਂ" ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਪਿਰਿਟ ਨਾ ਬਣ ਜਾਣ। ਇੱਕ ਚਿਤਰਹਾਰ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਪਾਣੀ ਦੇ ਲਿੱਲੀ ਫੁੱਲ ਦੈਵੀ ਚਿੜੀਆਂ ਨ ਬਣ ਜਾਣ। ਚਿਤਰਕਾਰ ਮੋਨੇ ਅਤੇ ਸੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਿੱਖੂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਚਿਤਰਕਾਰ ਹਉਮੈ ਦੇ ਭਾਗ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਹ ਇੱਕ ਕੰਵਾਰੀ ਯੁਵਤੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਰੌਸ਼ਨੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੌਲਾਪਣ, ਇਹ ਰੋਸ਼ਨੀ ਹੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣਾ ਹੈ। ਮੋਨੇ ਅਤੇ ਰੈਂਬਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖੂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਚਿਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੱਲ ਸਾਂਝੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ: ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਰੀ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁੱਚਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਰੱਖਣਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਣ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਣੀ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ, ਸਿੱਖੂ, ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਨਾਰੀ, ਸ਼ਾਇਰਾਨਾ, ਚਿਤਰਕਲਾਤਮਕ, ਆਦਿ ਸਭ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੂਖਮਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਮਾਣੀਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਬੰਧ "ਸੇਬ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਕੋਲ" ਵਿੱਚ ਸਿੱਖੂ ਆਪਣੀ ਆਦਰਸ਼ ਲੇਖਕਾ ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਾਰੀ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਦਾ ਧਿਆਨ ਅਥੱਕ ਹੈ, ਸਾਧਾਰਣ ਵੀ ਉਸ ਅੱਗੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਵਾ, ਗੋਲੀ ਅਤੇ ਦੰਦਾਂ ਦੇ ਤੂਫਾਨ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਆ ਧੜਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਉਹ ਜਿਉਂਦੀ ਵਸਤ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਣਤਾ ਵਿੱਚ ਪਰਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਕੋਲ ਇੱਕ ਪਰਾਇੰਦਰਿਆਵੀ ਰੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਵਸਤ ਨੂੰ ਪਕੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖੂ ਜੋ ਕੁਝ ਲਿਸਪੈਕਟਰ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਡੈਬੋਰਾਹ ਜੌਨਸਨ ਨੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਰੂਹ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਿੱਖੂ ਮੁੜ ਕੇ ਦੇਹ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜ ਕੇ ਤੋਹਫੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸੂਸਨ ਰੂਬਿਨ ਸੁਲੇਮਾਨ, ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪਾਦਿਕਾ ਨੇ, ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ "ਇਤਿਹਾਸ" ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸਤਕ, ਪਰਵਾਸ, ਸ਼ਾਇਰੀ, ਵਿਰੋਧ, ਵਫਾ - ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਖ ਵਿੱਚ ਵਫ਼ਾ, ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਵਫ਼ਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਗਰਮ ਅਤੇ ਭੜਕਦੇ ਮਸਲੇ, ਇਕੱਠੇ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

IV

ਬਹੁਤ ਜ਼ਾਵੀਆਂ ਤੋਂ, ਅਨਿਕ-ਪਰਿਪੇਖੀ, ਅਤੇ ਬਹੁ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਲਿਖਿਆ, ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖੂ ਦਾ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਨਿਬੰਧ " ਸੋਰਟੀਜ਼" ਹੈ ਜੋ ਕੈਥਰੀਨ ਬੈਲਸੀ ਅਤੇ ਜੇਨ ਮੂਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੰਗ੍ਰਹ ਦ *ਫੈਮਿਨਸਟ ਰੀਡਰ* (1989) ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸਿੱਖੂ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਛਪੀ ਇੱਕ ਪੁਸਤਕ *ਨਵ ਜਨਮੀ ਨਾਰੀ* (1975) ਵਿੱਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਸਿੱਖੂ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਾਂਗ, ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਵੀ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਾਰੀ ਬਾਰੇ ਜਿਸ ਭਰਪੂਰਤਾ, ਨਸ਼ੇ, ਜਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪਰ-ਪਰਵੇਸ਼ ਲਈ ਦਰਿਆਦਿਲੀ ਦੀ ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਯੋਗ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਅਭਿਆਸ ਵੀ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਨਸ਼ਿਆਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਸ਼ਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਫਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਪਾਠਕ ਆਪ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੋਚ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉਤੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ/ਮਰਦ, ਪਰਕਿਰਤੀ/ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ/ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ, ਪਿਤਾ/ਮਾਤਾ, ਆਦਿ ਕੁਝ ਜੋੜੇ (ਬਾਈਨਰੀਸ) ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਆਇ ਜਾਂ ਤਰਕ ਅਮੇਲ, ਜੰਗ ਅਤੇ ਜੁਰਮ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਖ ਦੇ ਇੱਕ ਪਾਸਾਰੀ ਮਨ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਪਾਸਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋੜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ਕਤੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਾਰੀ, ਸਿੱਖੂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਰੋਧਾਂ/ਵਿਲੱਖਣ ਲਿੰਗ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਹਜੇ ਹੀ ਮੇਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਪਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਜਮਾਂਦਰੂ ਗੁਣ ਹੈ। ਉਹ ਦੋ-ਲਿੰਗੀ ਹੈ। ਪੁਰਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਇਕ-ਲਿੰਗੀ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਪਰ ਦਾ ਲੰਘਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਲੇਖਨ ਕਲਾ, ਨਾਰੀ ਦੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੇਖਨ ਰਾਹ ਗੁਜ਼ਰ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਪਰ ਲੰਘਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੇ ਸਹਜ ਨਾਲ ਰਾਹ ਗੁਜ਼ਰ ਬਣਨ ਲਈ ਨਫ਼ਾ ਖੱਟਣ ਅਤੇ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੁਰਖ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਨਾਰੀ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਜਾਣ ਵੇਲੇ ਅਜਿਹੇ ਨਫ਼ੇ ਜਾਂ ਖਰਚ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਚਿਤਵਦੀ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਅਤੇ ਬਾਤੱਈ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ, ਸਿੱਖੂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਤੰਗ ਹਿੱਤ ਪਾਲਣ ਦੇ, ਨਿਰਮੰਤਵੀ ਹੋ ਕੇ ਪਰ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ, ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਲੇਖਨ, ਨਾਰੀ ਹੀ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਨਿਰੰਤਰ ਯਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿੱਚ ਪੁਰਖ ਲਿੰਗ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ

ਕੇ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਚਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇੱਕ-ਪਾਸਾਰੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਾਰਣ, ਉਸ ਦੀ ਲਿੰਗ ਉਤੇਜਨਾ ਵੀ ਵਿਸਤਰਿਤ ਹੈ, ਫੈਲਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਸਿੱਧੇ ਪਾਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਰੀ ਦੇ ਰਚਿਤ ਪਾਠ ਜਾਂ ਟੈਕਟ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਵਿਚਿੱਤਰ ਉਤਰਾ ਚੜ੍ਹਾ ਹਨ, ਸੁਗੰਧਿਤ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਅਨੇਕਾਂ ਦਰਿਆ ਸਮੁੰਦਰ ਵੱਲ ਵਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾਰਣ, ਨਾਰੀ ਪਾਠ/ਲੇਖਨ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤਕਰਣ ਇਸ ਵੇਲੇ ਕਠਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਨਾਰੀ ਲੇਖਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪੁਰਖ-ਲਿੰਗ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਲੇਖਨ ਤੋਂ ਅਤਰਿਕਤ ਹੋਵੇਗਾ।

ਨਾਰੀ ਲੇਖਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਸ ਵਿੱਚ ਗੂੰਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਰੀ ਧੁਨੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਰਿਦਮ ਹਨ ਜੋ ਖਾਸ ਉਤਸ਼ਕਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੂਨਯ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਚਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖੂ ਨਾਰੀ ਲੇਖਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ, ਸਿੱਖੂ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਰਥ ਵੀ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਰਚਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀਆਂ ਸਭ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਯੰਤਰਣ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਔਖਿਆਈ ਕਾਰਣ ਨਾਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਨਾਰੀ ਦਾ ਪਰਵਚਨ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਵਮੁਖੀ, ਬਾਹਰਗਤ ਜਾਂ ਰੇਖਕੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ।

ਨਾਰੀ ਲੇਖਨ ਪੁਰਖ-ਲਿੰਗ-ਪ੍ਰਤੀਕ (ਫੈਲੱਸ) ਨਾਲ ਨਯੰਤ੍ਰਿਤ ਪਰਵਚਨ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀਤਵ ਨੂੰ ਲੇਖਨ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕਥਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ - ਇੱਕ ਗੀਤ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਧੁਨੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਗੀਤ ਜੋ ਹਰ ਨਾਰੀ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀ, ਕਾਨੂਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਦੇ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੁਾਮਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵਲਾ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ, ਨਿਰਨਾਵਾਂ ਪਿਆਰ ਗਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਨਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕੁਝ ਮਾਂ ਵਾਲਾ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਟੁੱਟੇ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਪਾਲਦਾ ਹੈ, ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਹਟਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਲ-ਲੜਕੀ ਕਦੇ ਬਾਲ-ਲੜਕੇ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵੱਲ, ਕੁਦਰਤੀ ਧਰਤੀ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਮੁੜਦੀ, ਉਸ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਅਜਾਣੇ ਵੱਲ ਜਾਂ ਅੱਗੇ ਵੱਲ ਹੈ, ਉਹ ਈਜਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਸਿੱਖੂ, ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ - ਉਸ ਨੂੰ ਇਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਰਗੇ ਅਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਨਾਰੀ ਬਾਰੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਨਾਰੀ ਲੇਖਨ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੂਨਯ ਵਿੱਚ ਕੂਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸੰਵਾਦ ਸੰਗਠਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀ ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਭਰਪੂਰ ਧੁਨੀ, ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਵਚਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਇਹ ਧੁਨੀ, ਇਹ ਆਵਾਜ਼, ਯੂਨਾਨੀ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਈਲੈਕਟਰਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਇਵੇਂ ਹੀ ਸੁਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖੂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਦੁੱਖ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਤੋਂ ਦੂਰ ਚਲੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਅਵੱਸ਼ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਹ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਲੇਖਨ ਨੂੰ ਵਰਗ, ਰੈਟਰਿਕ, ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਕੋਡਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਖ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀ, ਵਧੇਰੇ ਦੇਹ ਹੈ। ਪੁਰਖ, ਸਫ਼ਲ ਹੋਣ ਦੇ

ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਹ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਚੁੱਪ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ (ਅਣਮਨੁੱਖੀ) ਅਤੇ ਸੁੰਗੇੜਨ ਵਾਲੇ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਟੁਕੜੇ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਇਸ ਸੁਾਮੀਤਵ ਅਤੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀਕਰਣ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਗਰਮ ਕਿਰਿਆ ਉਸ ਰੋਕ ਨੂੰ ਵੀ ਹਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਿਅੱਕਤੀਕਰਣ ਦੇ ਸਖਤ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜਦੀ ਭੰਨਦੀ ਹੈ। ਨੀਟਸ਼ੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ *ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਜਨਮ* ਵਿੱਚ, ਇਸ ਸਿਰਜਨਾ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਮ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਮੈਂ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨਾ ਕੁਝ ਸਮੋ ਕੇ ਨਾਰੀ ਉੱਡਦੀ ਹੈ, ਚੋਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉੱਡਣਾ ਅਤੇ ਚੁਰਾਉਣਾ (ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ) ਹੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸੈਨਤ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੰਛੀ ਅਤੇ ਸੰਨ੍ਹਮਾਰ ਨਾਲ ਹੈ।

ਜੇ ਨਾਰੀ ਆਪਣੇ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ ਲਾਵੇ, ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਆਦਿਮ ਜਾਇਦਾਦ, ਨਾਲ ਲਿਖੇ ਤਾਂ ਨਾਰੀ ਪਾਠ (ਟੈਖ਼ਟ) ਸਿਵਾਏ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਅਵੱਸ਼ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਇਸ ਦੀ ਲਿਖਤ ਨਵੀਂ ਈਜਾਦ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਵਿਦਰੋਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਵੱਲ ਪਰਤਣਾ ਹੋਵੇਗਾ - ਹੁਣ ਉਸ ਦੀ ਦੇਹ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਜਨਬੀ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਬੀਮਾਰ ਅਤੇ ਮ੍ਰਿਤ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸੈਂਸਰ ਕਰਕੇ ਸਾਹ ਅਤੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਸੈਸਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੇ। ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਲਿਖਣ ਦਾ ਅਰਥ, ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੇਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦਾ ਫਟਣਾ ਹੈ, ਲੇਖਨ ਵਿੱਚ ਵਾਪਿਸ ਆਉਣਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਦਬਾਇਆ ਹੈ। ਲੇਖਨ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਨਾਲ ਨਾਰੀ-ਪਰਿਕਲਪਣਾ (ਇਮੈਜਿਨਰੀ) ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਤੇ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ, ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ, ਪਿਤਰਕੀ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ, ਅਭਿਆਸਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਆਵੇਗੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਸੰਵਰੇਗਾ। ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਅਲੱਗ ਥਲੱਗ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗ, ਜੁਰਮ ਅਤੇ ਤਣਾਵਾਂ ਦੀ ਭੂਮੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਭ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਨਾਰੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਇਕਾਂਗਿਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁਪੱਖੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਲਿਆ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਰੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲੇਖਨਾਵਾਂ ਨੇ ਸਫ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੇ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਵਿਸਫੋਟਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤੋੜਿਆ ਭੰਨਿਆ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ, ਲਾਕਾਂ, ਲੈਵਿਨਾਸ, ਆਦਿ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਪੁਰਖ ਹਿਤਕਾਰੀ ਪੱਖ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਉੱਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਤੱਤਵਾਦੀ" ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਜੀਵਨੀ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਦੇਹ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸੱਚ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਬਲ ਨਾਲ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ

ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਗਾਇਤਰੀ ਸ਼ਪਿਵਕ ਇਸ "ਤੱਤਵਾਦ" ਨੂੰ "ਵਿਉਂਤਕ" ਜਾਂ "ਸਟਰੈਜਿਕ" ਆਖੇਗੀ। ਇਹ ਵਿਉਂਤਕ ਤੱਤਵਾਦ ਜਾਂ ਦੇਹ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਵਜੋਂ ਉੱਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਦੇਣ ਹੈ।

ਇਰਿਗੈਰੇ ਅਤੇ ਸਿੱਖੂ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਹੈ - ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖੂ ਦੀ, ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖਨ ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਉਸ ਅਥਾਹ, ਵਿਸਫੋਟਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸਫੋਟਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਹੈ - ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਉਚਿਆਈ, ਪੁਰਖ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪਰਵਚਨ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਵਿਕਾਸ਼ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਭਰਪੂਰ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਵਾਹਿਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ 14

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਤੀਜਾ ਜਗਤ*

ਇਸ ਵਕਤ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ: "ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਕੀ ਆਏਗਾ?" ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਤੀਜੇ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸਾਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਇਥੋਂ ਆਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਇਹਾਬ ਹਸਨ, ਡੌਵੇ ਫੌਕੀਮਾ, ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਜਾ ਜਗਤ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ ਲੰਘਿਆ, ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ "ਤਰਕ" ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿੱਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਜੌਨ ਪੈਕੁਲਸਕੀ, ਸਟੀਫ਼ਨ ਕਰੁੱਕ, ਮੈਲਕੋਮ ਵਾਟਰਸ, ਅਤੇ ਜ਼ਿਗਮੰਟ ਬੌਮਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਾਧਾਰਣ ਚਿੰਤਨ ਫਰਕਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ "ਉਨੱਤ," "ਲਚਕੀਲੇ" ਜਾਂ "ਪ੍ਰਤੀਅੰਤਰਾਤਮਕ" ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਨਿੱਸਰਨ ਲਈ ਯੋਗ ਧਰਤੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਗੇ। ਕੁਝ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਠੀਕ ਹਨ। ਜੇ ਅਗੇਤਰ "ਉਤਰ" ਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਸੋਚ ਜਾਂ ਅਭਿਆਸ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਉਤਰਅਧਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ, ਤਦ ਉਹ ਸਭ ਸਮਾਜ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਫੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੰਘੇ, ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਗਲੇ ਫੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ।

ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜੁਰਗਨ ਹੈਬਰਮਾਸ ਵੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਜ਼ਾਵੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ, ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ "ਅਸੰਪੂਰਣ ਪ੍ਰੌਜੈਕਟ" ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਜੇ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰੌਜੈਕਟ ਆਰੰਭ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੇ ਜਿਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰੇ ਸੰਮਤੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹੈਬਰਮਾਸ ਦਾ ਸੰਮਤੀ ਆਧਾਰਿਤ, ਉਪਯੋਗੀ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਬਲਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਆਧੁਨਿਕ

---

* ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ ਫੌਰ ਮੌਡਰਨ ਲੈਂਗੂਏਜਜ਼ ਐਂਡ ਲਿਟਰੇਚਰਜ਼ ਦੀ ਬਰਾਜ਼ੀਲੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਈ 29ਵੀਂ ਕਾਂਗਰਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਕੁੰਜੀਵਤ ਭਾਸ਼ਣ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ

ਜਾਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਮੋਡਲ ਵਿੱਚ ਉਪ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। *ਅਗੇਂਸਟ ਪੋਸਟਮੋਡਰਨਿਜ਼ਮ* (1989) ਦਾ ਕਰਤਾ ਐਲੈਕਸ ਕੈਲਿਨੀਕੋਸ, ਜੋ ਜ਼ਿਗਮੰਟ ਬੌਮਨ ਅਤੇ ਸਕੌਟ ਲੈਸ਼ ਦੀ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਬੌਧਿਕ ਭੱਦਰ ਵਰਗ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਮੌਡਲ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲੀਏ ਤਾਂ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਟੋਮਸ ਪਿਨਚੋਨ ਅਤੇ ਉਮਬਰਟੋ ਐਕੋ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਹੁਪਰਿਪੇਖੀ ਅਤੇ ਭੇਦਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਜੋ ਤਾਤਵਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਿਤ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਿਸ ਭੇਦਾਤਮਕਤਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਣ ਉੱਤੇ ਬਲ ਹੈ ਉਹ ਇਮੈਨੂਅਲ ਕਾਂਟ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ "ਸੁਤੰਤਰ ਆਤਮ" ਅਤੇ "ਵਿਲੱਖਣ ਗਿਆਨ," ਆਦਿ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।

ਕੈਨੱਥ ਫਰੈਮਪਟਨ ਦੇ "ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰਵਾਦ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ, ਜੋ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦੇ "ਰੋਮ" (ਨਿਵਾਸ) ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਇਆ, ਦਸਤਕਾਰੀ ਨਾਲ ਆਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਤਾ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਹਾਇਡਿਗਰ ਦਾ "ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ" ਸਪੇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਕਲਿੱਫਰਡ ਗਿਅਰਟਜ਼ ਨੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਡੇਵਿਡ ਹਾਰਵੇ ਨੇ ਭੂਗੋਲਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਟਿਲ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਲਿਕ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਬੰਧ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਆਇ ਇਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ, ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਉਪਜ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਪਿਛਲਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਾਰੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਹਿਸ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਲਈ, ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਨ ਲਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ।

ਜੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ/ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖੀਏ ਜਾਂ ਮਗਰਲੇ ਪੜਾ ਦੇ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੇ। ਸਾਹਿੱਤ, ਸਿੱਧਾਂਤ, ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ ਇੱਕ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰੱਸੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟ (ਐਪੋਰੀਆ) ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਸਥਾਨਕ, ਖੇਤਰੀ ਜਾਂ ਵਿਲੱਖਣ ਨਾਲ ਤਣਾਉ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਣਾਉ ਦਾ ਜੋ ਹੱਲ ਕੱਢਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹੈਬਰਮਾਸ ਦੀ "ਸੰਮਤੀ" ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਧਮਕੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੋਨੋਲਿਥਿਕ (ਅਖੰਡ) ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਵਿਕਸਿਤ ਸੋਚ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਹਾਰਵਰਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਲੈਥਨ ਗਲੇਜ਼ਰ ਨੇ ਰੇਮੰਡ ਗੈਸਟਿਲ ਦੀ ਪੁਸਤਕ *ਕਲਚਰਲ ਰਿਜਨਸ ਔਫ਼ ਦ ਯੂਨਾਈਟਿਡ ਸਟੇਟਸ* (1976) ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਮਰੀਕਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਪਸੰਦ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੱਲ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਬਲ ਵਿਉਂਤ, ਗਠਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਤੇ ਹੈ ਜੋ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਮੂੱਲ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪ੍ਰਬੰਧਕ ਅਤੇ ਲਚਕੀਲਾ ਅਭਿਆਸ/ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਆਪਣੇ ਫੈਲਾਉ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੇਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗਾਟੱਰੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪੁਸਤਕ *ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਸ* ਵਿੱਚ ਬੜੇ ਬੁੱਧੀਸ਼ੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਲਚਕ ਅਤੇ ਢਿੱਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੇਠ ਲੁਕਾਏ ਹੋਏ ਬੰਧਨਾਂ ਨਾਲ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਉਮਬਰਟੋ ਐਕੋ, ਟੋਮਸ ਪਿੰਚੋਨ, ਜੇ. ਜੀ. ਬੈਲਾਰਡ ਅਤੇ ਮਿਲਨ ਕੁੰਡੇਰਾ ਦਾ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ, ਯਥਾ-ਸਥਿਤ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਲੇਖਕ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵੱਡੀ ਉਲਾਂਘ ਅਤੇ ਭੜਕਦੀ ਲਿਸ਼ਕ ਨਾਲ ਇੱਕਵਾਦੀ ਗਠਨ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੋਰੀਆਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਰੂਪ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਗਠਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੀ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸੁਸ਼ਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਵੀ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਲਈ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਸਥਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਯਾਂ ਫਰਾਂਕੁਆ-ਲਿਉਤਾਰ(ਦ) ਇਸ ਨੂੰ "ਪਰਮ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ" ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਆਖੇਗਾ। ਫੂਕੋ ਅਤੇ ਗ੍ਰਾਮੱਸਕੀ ਇਸ ਨੂੰ "ਗੋਲ ਜੇਲ੍ਹ" ਅਤੇ ਪਰਤੰਤਰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ "ਪ੍ਰਭੁਤਾ" ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਹਿਣਗੇ। ਮੁਕਤੀ ਲਈ, ਇਹ ਜਜ਼ਬਾ ਪਰਤੰਤਰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ/ਅਭਿਆਸਾਂ ਤੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲੈਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ-ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਜਜ਼ਬਾ ਦੇਹ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜ ਦੇਹ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅੱਕਤੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਕੌਮ ਦਾ ਇਹ ਮੁਕਤੀਮੁਖੀ ਭਾਵ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਕਲਾਸਿਕ ਆਪਣੀ ਉਚਾਈ ਛੁੰਹਦੇ ਹਨ।

ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮੁੱਦਾ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸਾਹਿੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਭਾਵ ਦਾ ਜਨਮ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪੂਰਵਕਾਲੀਨ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਵੱਲ ਪਿੱਛੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਇਸਲਾਮੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀਮੁਖੀ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਵੱਲ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਨਾਲ ਮਧਿਅਸਥ, ਇਹ ਚੇਤਨਤਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਕਾਸ ਕਾਰਣ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹਸਤੀਆਂ ਬਣਨ ਨਾਲ, ਵਧ ਫੁੱਲ ਗਈ। ਬਾਹਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਧਮਾਕੇ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਈ। ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਮੁਕਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਭਗਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮੁਕਤੀਭਾਵੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਲਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਬ੍ਰਾਮਣਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨਾਲ ਆਢਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸੰਪੰਨ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਜੋ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਹਮਲੇ ਨਾਲ ਬਿਖਰਨ ਤੱਕ, ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਮੁਕਤੀਭਾਵੀ ਸਾਹਿੱਤ, ਜੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ* (1604) ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ

ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੇ ਕਵੀ ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਗੀਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਾਏ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪਰਗੀਤਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਪੱਛਮ ਦੇ ਪਰਗੀਤਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਦੇਸੀ ਲੋਕ ਸਾਦਗੀ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਜਟਿਲਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਕਿਰਪਾਨ ਦੀ ਧਾਰ ਵਰਗੀ ਜੋਸ਼ੀਲੀ ਮੁਕਤਭਾਵੀ ਤੀਖਣਤਾ ਨਾਲ ਸਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਗੀਤ ਲਿਖੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੀ ਦੇਹ-ਲੋਚਾ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਲੋਚਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਕਾਫੀ ਬਦਲ ਲਿਆ ਸੀ।

ਜੋ *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ* ਨੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਕ ਜਾਂ ਖੇਤਰੀ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਗੌਰਵ। ਇਹ ਮੁਕਤਭਾਵੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਉਪਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਪਰਿਆ ਧਮਾਕਾ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੇੜ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ਵਾਦ, ਇੱਕ ਬਨਾਵਟੀ ਅਤੇ ਅਪਰਮਾਣੀਕ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦਾ ਜਨਮ ਜਿਸ ਨੇ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤ ਪਾਲੇ, ਕੁਝ ਕਾਰਣ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤਭਾਵੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਮੋੜਿਆ। ਇਹ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਜਾਂ ਸ੍ਵੈ-ਸੀਮਿਤ ਕੌਮਵਾਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਖੜੇ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵੱਲ ਖੁੱਲ੍ਹਣਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਜ਼ ਫੈਨਨ ਨੇ, ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਵਰਤੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਹਸਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਿਆ, ਇਹ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਕੋਈ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੱਤ ਗਿਆਨ ਪਿਛਲੇ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮੂਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੱਖਰੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਐਮੋਸ ਟੂਟੋਲਾ ਦਾ ਨਾਵਲ *ਪਾਮ ਵਾਈਨ ਡਰਿੰਕਰਡ* (1952) ਵਿਲੱਖਣ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਪੇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ, ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦੀ ਮੌਤ ਨਾਲ ਮੁੱਠ-ਭੇੜ ਹੈ। ਮੌਤ ਦਾ ਮੰਡਲ ਸੂਨਯ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਹਵਾਈ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ, ਮਨੁੱਖ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਆਦਿ, ਸਭ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰੀਵਰਤਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਾ ਇਹ ਖੁਦ ਮੂਲੋਂ ਰੂਪ ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਾਕੀ ਹਸਤੀਆਂ। ਸਭ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਅਤੇ ਵਾਸਤਵ ਦਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣਾ, ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਰੁਪਾਂਸਵਾਦ ਅਤੇ ਹਵਾਈ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਐਮੋਸ ਟੂਟੋਲਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸੀ ਰੂਪਕਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੁਗੰਧ (ਜਿਵੇਂ "ਜੁਜੂ") ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰਿਆਉਣ ਨਾਲ, ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਭੂਗੋਲਕ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹਾਲਾਤ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਐਮੋਸ ਟੂਟੋਲਾ ਦੀ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣ ਸਪੇਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ ਹੈ। ਐਚੀਬੀ ਦਾ ਨਾਵਲ *ਥਿੰਗਜ਼ ਫਾਲ ਐਪਾਰਟ* (1958) ਵੀ ਗਲਪ-ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਪਰਵਾਸਤਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੇਖਕ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਬਲਵੰਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਉਦਾਹਰਣ ਵੱਲ ਸੋਇੰਕਾ ਦਾ ਨਾਟਕ *ਡੈੱਥ*

ਐਂਡ ਦ ਕਿੰਗਸ ਹੌਰਸਮੈਨ (1975) ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਾਇਕ ਐਲੇਸਿਨ ਜੋ ਇੱਕ ਦੈਵੀ ਰਸਮ ਵਜੋਂ ਮੌਤ ਨੂੰ ਚੁੰਮਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਹੁਣੇ ਹੁਣੇ ਸੁਰਗਵਾਸ ਹੋਇਆ ਰਾਜਾ ਸੁਰਗ ਵਿੱਚ ਸੌਖਿਆਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇ। ਆਪਣੇ ਨੋਟ ਵਿੱਚ, ਲੇਖਕ ਵੋਲ ਸੋਇੰਕਾ, ਨਾਇਕ ਦੀ ਇਸ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੈਨਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਕਿਸੇ "ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਰਾਹ" ਬਾਰੇ ਪਰਮ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰਾਜ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਇਸ ਸੈਨਤ ਨੂੰ ਆਤਮਘਾਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਐਲੇਸਿਨ ਨੂੰ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿੱਚ ਭੇਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਪਮਾਨ ਸਮਝ ਕੇ, ਐਲੇਸਿਨ ਦਾ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਪੁੱਤਰ ਖੁਦ ਮੌਤ ਕਬੂਲਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾ ਕਿ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮਾਣ ਨੂੰ ਬਚਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਵਰਗਵਾਸੀ ਰਾਜੇ ਦੇ ਘੋੜ-ਸੰਚਾਲਕ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਵੋਲ ਸੋਇੰਕਾ ਦਾ ਇਹ ਨਾਟਕ ਅਫਰੀਕਨ-ਨਾਈਜੇਰੀਆ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਪੇਸ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੇਸ ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਓਜ਼ਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਕ ਅਤੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਦਾਨਕ ਜੀਨ ਹੈ, ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਰਮ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵੀ ਪਾਸਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਅਫਰੀਕਨ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ, ਇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਆਂਦਰੇ ਬਰੇਤੋਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਵਾਸਤਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਬਰੇਤੋਂ ਵੀ ਆਪਣੇ 1934 ਅਤੇ 1938 ਦੇ ਮੈਨੀਫੈਨਟੋਆਂ ਵਿੱਚ ਦਾਮਨਿਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਦਮਨਕਾਰੀ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਸੋਵੀਅਤ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਪਦਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਕੋਲ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਪਰਵਾਸਤਵੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਪਰਵਾਸਤਵੀ ਅਵਚੇਤਨ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਦਾ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਮੋਨੋਲਿਥ ਜਾਂ ਇੱਕਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰਦਾ। ਕੀਨੀਆ ਦੇ ਲੇਖਕ ਗੁੱਗੀ ਵਾ ਥਿਉਂਗ'ਓ ਦਾ ਨਵਾਲ *ਡੈਵਿਲ ਔਨ ਦ ਕਰੌਸ* (1980) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਗਾਟਿਊਰੀਆ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਹੈ, ਨਾਇਕਾ ਜੈਸਿੰਤਾ ਵਾਹਿੰਗਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਾਲ ਲੜਦਾ ਹੈ। ਕੀਨੀਆ ਦੀ ਕੌਮੀ ਸਿੰਫਨੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਇਹ ਭੁੱਲਦਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੀਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਿਚਿੱਤਰ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਕੌਮੀ ਸਿੰਫਨੀ ਵਿੱਚ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨਾ ਖਤਰੇ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਜਾਂ ਕੌਮੀ ਸਿੰਫਨੀ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਢੰਗ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਿਦਮਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਜ਼ਬ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਮੁਕਤਭਾਵੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਸਿੰਫਨੀ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਲਾ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲਾ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਲੱਖਣਤਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਵਿਲੱਖਣ

ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਮਰਾਜਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਰਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਅਰਥ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ ਪਰ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਹੈ। ਇਹ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਸਾਹਿੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵੀ.ਐਸ. ਨਾਈਪਾਲ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਦ *ਮਿਮਿਕ ਮੈਨ* (1967) ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ "ਜਹਾਜ਼-ਨਾਸ਼" ਦਾ ਰੂਪਕ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇੱਕ ਉਹ ਵਰਗ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਿਰਵਾਸਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਕੋਲ ਅਪਰਮਾਣੀਕ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਪਟੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਉਂਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਪਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜਿਉਣ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਅਫਰੀਕਨ-ਅਮਰੀਕਨ ਕਵੀ ਡੈਰਕ ਵੈਲਕੌਟ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ "ਦ ਆਰਕੈਂਸਾਸ ਟੈਸਟਾਮੈਂਟ" (1988) ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ : "ਇੱਕ ਕਾਲਾ ਸੂਰ ਭੌਂਕ ਰਿਹਾ ਹੈ"। ਇੱਕ ਅਧੋਗਤ ਅਤੇ ਅਲੱਗ ਥਲੱਗ ਹੋਏ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਜੋਂ, ਜੋ ਨਕਲ ਕਰਨ ਅਤੇ ਖਲਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਇਆ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸਾਜਦੇ ਹਨ। ਜੌਰਜ ਲੈਮਿੰਗ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਇੰਨ ਦਾ ਕਾਸਲ ਔਫ਼ ਮਾਈ ਸਕਿਨ* ਵਿੱਚ ਹੜ੍ਹ ਇਸ ਅਧੋਗਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਡੈਰਕ ਵੈਲਕੌਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਲੇਖਕ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੰਦ ਰੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਸ਼ੂਨਯ, ਅਪਰਮਾਣੀਕਤਾ ਅਤੇ ਕਸ਼ਟ ਦੀ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਲੇਖਕ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਪਾਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਖਾਲੀਪਣ, ਅਤੇ ਫ਼ਿਕਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਪੱਛਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਵੀ. ਐਸ. ਨਾਈਪਾਲ ਦੇ ਨਵਲ *ਐਨਿਗਮਾ ਔਫ਼ ਐਰਾਈਵਲ* (1987) ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਡੈਰਕ ਵੈਲਕੌਟ ਦੀ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ "ਦ ਐਰਕੈਂਸਾਸ ਟੈਸਟਾਮੈਂਟ" ਵਿੱਚ। ਜਹਾਜ਼-ਨਾਸ਼, ਭੌਂਕ ਅਤੇ ਖਲਾ ਤੋਂ, ਡੈਰਕ ਵੈਲਕੌਟ, ਨਵੇਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨਾਟਕ *ਓਡੀਸੀ* (1993), ਓਡੀਸੀਅਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜਹਾਜ਼ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਸਤਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਬਾਬੀਲਾਂ, ਜੋ ਇਕੱਲ, ਦੁੱਖ, ਲੰਮੇ ਸਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ, ਡੈਰਕ ਵੈਲਕੌਟ ਅਤੇ ਜੌਰਜ ਲੈਮਿੰਗ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹਨ। ਉਹ ਵੈਲਕੌਟ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਪੈਗੰਬਰੀ ਚੰਗਿਆੜੇ ਬਣ ਕੇ ਉੱਡਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਓਡੀਸੀਅਸ ਦੇ ਰਕੀਬਾਂ ਉੱਤੋਂ ਤਿੱਖਾ ਹਮਲਾ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡੈਰਕ ਵੈਲਕੌਟ ਓਡੀਸੀਅਸ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਦੇ ਦ੍ਵੰਦ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਵੈਲਕੌਟ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀ ਕਲਾਸਕੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸਤਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹ ਸੁਝਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿੱਤ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਹੁਣ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸਪੇਸਾਂ ਲੱਭ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਣ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਨਾ ਜਾਣ। ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਹਿੱਸੇ ਨੇ ਜਾਂ ਕਾਂਟ-ਹੈਬਰਮਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੇ

ਅਸਤਿਤਵੀ ਸਪੇਸਾਂ ਦੀ ਇਹ ਖੋਜ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ, ਹੁਣ "ਲਚਕੀਲੇ" ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਿਚਿੱਤਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵੱਲ ਉਦਾਰਤਾ ਅਤੇ ਅਸੰਮਤੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਉਪ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਮੁੱਦਿਆਂ ਦੀ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਹੱਤਵ ਧਾਰ ਰਹੀ ਹੈ। "ਲਚਕੀਲੇ" ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਚੀਨ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤਿਆਗ ਕੇ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨਾਲ ਤਜਰਬੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਫਰਕ ਜਾਂ ਅੰਤਰ ਬਲਿਤ ਚੇਤਨਤਾ ਲਈ ਸਤਿਕਾਰ, ਪੱਛਮ ਦੇ ਇੱਕ-ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕੌਮਵਾਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਟੌਮਸ ਪਿੰਚੌਨ ਅਤੇ ਉਮਬਰਟੋ ਐਕੋ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀਆਂ ਸਾਕਾਰ ਉਦਾਹਰਣਾ ਹਨ। ਨਵੀਆਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਮਾਨਵਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਵੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹਨ: ਕਲਿੱਫਰਡ ਗਿਅਰਟਜ਼, ਸਕੌਟ ਲੈਸ਼, ਜ਼ਿਗਮੰਟ ਬੌਮਨ, ਗਿੱਲਸ ਦੇਲਿਊਜ਼, ਫੈਲਿਕਸ ਗਾਟੱਰੀ, ਪਿਅਰ ਬੌਰਦੋ, ਯਾਂ ਬੌਦਰੀਲਾਰ(ਦ), ਯਾਂ-ਫ਼ਰਾਂਕੁਆ ਲਿਉਤਾਰ(ਦ), ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ। ਯਾਕ ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ, ਭਾਸ਼ਾ "ਲੋਗੋਸੈਂਟਰਿਕ" ਜਾਂ ਅਰਥ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਇਹ ਸਥਗਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਮਝੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਰਥ, ਅਰਥ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਹੁਣ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰ ਰਹੇ ਅੰਤਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿੱਤ, ਸਭ ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਤਣਾਵੀ ਖੇਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਕੇਂਦਰ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਭਰਮ ਹੈ, ਇੱਕ ਛਲਾਵਾ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਿੱਧਾਂਤ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨ ਭਾਈਚਾਰੇ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਸੰਵਾਦ ਰਚਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਭਰਪੂਰ ਹਸਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਵੱਧ ਬਲਵੰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਕਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਹਿੱਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਹਿੱਸੇ ਜਾਂ ਅੰਤ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ, ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਠੋਸਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਆਢਾ ਲਿਆ, ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਮੌਡਲ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਭਰਪੂਰ ਚੇਤਨਤਾ ਪੱਛਮ ਦੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਹੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੇ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਜਨਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਲੱਗ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਝੁਕਾ ਜੋ ਮੁਕਤਭਾਵ ਨਾਲ ਰਾਜਨੀਤੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰਵਾਸਤਵੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਹੱਦੋਂ ਵੱਧ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਾਂਗ, ਇਹ ਸਭ ਇਸ਼ਾਰੇ ਹਨ ਉਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਜਿੱਧਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ - ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਖੀਣ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਜਿਹੀ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸ੍ਵੈ-ਸਥਾਪਤੀਆਂ ਅਜਿਹੇ ਵਾਸਤਵ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਇੱਕਸਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਕੇਂਦਰ, ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਜਾਂ ਕੌਮ ਵੱਲੋਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦਾ ਅਪਹਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਠੱਲ੍ਹਣ ਲਈ ਤੀਜੇ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ ਭਰਪੂਰ ਜਾਂ ਇੱਕਸਾਰਵਾਦੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਥਗਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਤਲੀ (ਹੌਰੀਜ਼ੈਂਟਲ) ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤੰਨ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਤਿਅੰਤ ਸਾਰਥਕ ਸੁਝਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

WORKS CITED

Achebe, Chinua. *Things Fall Apart.* London: Heinemann. 1988.

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment.* Tr. John Cumming. New York: Continuum. 1993.

Appigananesi, Lisa (Editor), *Postmodernism: ICA Documents.* London: Free Association Books. 1989.

Bataille, Georges. *Inner Experience.* Tr. Leslie Anna Boldt. Albany: State University of New York Press. 1988.

_______. *Visions of Excess.* Ed. Allan Stoekl. Tr. Allan Stoekl, Carl L. Levitt, Donald M. Leslie.Jr. Minneapolis: The University of Minnesota Press. 1991.

Bauman, Zigmunt. *Intimations of Postmodernity.* London and New York: Routledge. 1992.

Baudrillard, Jean. *Selected Writings.* Ed. Mark Poster. Cambridge: Polity Press. 1988.

Bell, Daniel. *The Coming of Postindustrial Society.* New Delhi: Arnold Heinemann. 1974.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture.* London and New York: Routledge. 1994.

Bourdie, Pierre. *Outline of a Theory of Practice.* Tr. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

_______. *Distinction.* Tr. Richard Nice. London and New York: Routledge. 1989.

_______. *Language and Symbolic Power.* Tr. Gino Raymond, Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press. 1991.

Breton, Andre. *What is Surrealism?* Ed. Franklin Rosemont. London: Pluto Press. 1989.

Callinicos, Alex. *Against Postmodernism.* Cambridge: Polity Press. 1989.

Cancilini, N.G. *Hybrid Cultures* Tr. Chiappari and Lopez. Minneapolis and London: University of Minnesota Press. 1995.

Cixous, Helene. "Sorties," *The Feminist Reader.* Ed. Catherine Belsey, Jane Moore. London: Methuen. 1989.

_______. *"Coming to Writing" and Other Essays.* Ed. Deborah Johnson. Cambridge Harvard University Press. 1991.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix. *Anti-Oedipus.* Tr. Hurley, Seem, Lane. London: The Athlone Press. 1984.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition.* Tr. Paul Patton. London: The Athlone Press. 1994.

Derrida, Jacques. "Difference," *Speech and Phenomena.* Tr. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press. 1977.

_______. *Grammatology.* Tr. Gayatri Chakorvorty Spivak. Balimore and London: Johms Hopkins University Press.

1978.

Docherty, Thomas (ed.). *Postmodernism:* A Reader. New York: Columbia University Prerss. 1999.

Fekete, John (Ed.). *Life After Postmodernism.* London: Macmillan. 1988.

Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth.* Tr. Constance Parrington. Harmondsworth: Penguin. 1982.

_______. *Black Skin White Masks.* Tr. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press. 1993.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish.* Tr. Alan Sheridan. Harmondsworth: Penguin. 1979.

_______. *Power/Knowledge.* Ed. Colin Gordon. Tr. Gordon, Marshall, Mepham, Soper. New York: Pantheon Books. 1980.

Frampton, Kenneth. "Some Reflections on Postmodernism and Architecture," *Postmodernism: ICA Documents.* Ed. Lisa Appignanesi. London: Free Association Books. 1989.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge.* New York: Basic Bools. 1983.

_______. *The Interpretation of Cultures.* London: Fontana. 1993.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Cambridge: Polity Press. 1993.

Habermas, Jurgen. "Modernity: An Incomplete Project," *Postmodernism: A Reader.* Ed. Thomas Docherty. New York: Columbia. 1993.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought.* Tr. Albert Hofstdater. New York : Harper and Row. 1975.

________. *Being and Time.* Tr. John Macquarrie, Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell. 1983.

Irigaray, Luce. "The Gesture in Psychoanalysis," *Feminism and Psychoanalysis.* Ed. Teresa Brenan. London and New York: Routledge. 1989.

________. *Thinking The Difference.* Tr. Karin Montin. London: The Athlone Press. 1994.

Jameson, Fredric. *The Prison-House of Language.* Princeton: Princeton University Press. 1974.

________. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.* London: Methuen. 1981.

________. *Postmodernism: Or The Cultural Logic of Late Capitalism.* London and New York: Verso.

Kellner, Douglas. *Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond.* Cambridge: Polity Press. 1089.

Kristeva, Julia. *Black Sun.* Tr. Karin Motin. London: The Athlone Press. 1994.

________. *Desire in Language.* Tr. Gora, Jardine, Roudiez. New York: Columbia University Press. 1980.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press. 1970.

Lacan, Jacques. *Ecrits.* Tr. Alan Sheridan. London: Tavistock. 1977.

Lash, Scott. *The Sociology of Postmodernism.* London and New York: Routledge. 1991.

Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Tr. Geoff Bennington, Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.

_______. *The Differend.* Tr. Georges Van Den Abbeele. Manchester University Press. 1983.

_______. *Libidinal Economy.* Tr. Hamilton Grant. London: The Althone Press. 1993.

Naipaul, V. S. *Mimic Men.* London: Penguin. 1967.

_______. *The Enigma of Arrival.* London: Penguin. 1987.

Nguigi, Wa Thiang'o. *Devil on the Cross.* London: Heinemann. 1980.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy.* Tr. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books. 167/

_______. *The Will to Power.* Tr. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale. New York: Vantage Books. 1968.

Soyinka, Wole. *Death and the King's Horseman.* London: Methuen. 1982.

Spivak, Gayatri. "Feminism and deconstruction, again: negotiating with unacknowledged masculinism," *Feminism and Psychoanalysis.* London and New York: Routledge. 1989.

Sri Guru Granth Sahib: The Adi Granth. Amritsar: SGPC. 1967.

Tutuola, Amos. *The Palm-wine Diinkard.* London: Faber and Faber. 1983.

Touraine, Alain. *Critique of Modernity.* Tr. David Macey. Oxford: Basil; Blackwell. 1997.

Vattimo, Gianni. *The End of Modernity.* Tr. Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press. 1991.

Walcott, Derek. *The Arkansas Testament.* London: Faber and Faber. 1988.

_______. *The Odyssey.* New York: The Noonday Press. 1993.

White, Hayden. *Metahistory.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. 1993.



ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪੀ.ਐਚ.ਡੀ. ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆੱਫ ਕੈਲੀਫ਼ੋਰਨੀਆ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਮੁਖੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਭਾਗ ਅਤੇ ਡੀਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਚੋਣਵੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ: ਪੋਇਟਰੀ ਐਜ਼ ਮੈਟਾਕਾਂਸ਼ਿਸਨੈਸ (1982), ਟ੍ਰਾਂਸਕਲਚਰਲ ਪੋਇਟਿਕਸ (1988), ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਦੇਹ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ (1995), ਸਿੱਖਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਪੋਸਟਮੌਡਰਨ ਥੌਟ (1999)। ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਾਹਿੱਤਕ ਕਾਨਫ਼ਰੰਸਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਲਿਆ: ਨਿਊਯੌਰਕ, ਮਿਊਨਿਕ, ਪੈਰਿਸ, ਲੈਸਟਰ, ਟੋਕੀਓ, ਅਲਬਰਟਾ, ਛਿਕਾਗੋ, ਵਾਸ਼ਿੰਗਟਨ ਡੀ.ਸੀ.।

Cover Painting Curtesy : S.H. Raza
Title Layout : Swaranjit Savi